SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Tratado general de los Sacramentos

Ramón Arnau



PLAN GENERAL DE LA SERIE

I. Teología fundamental

1. *Introducción a la Teología*, por J. M.ª Rovira Belloso.
2. *Dios, horizonte del hombre*, por J. de Sahagún Lucas. (Publicado.)
3. *Fenomenología de la religión*, por J. Martín Velasco.
4. *Teología de la revelación y de la fe*, por A. González Montes.
5. *Historia de la Teología*, por J. L. Illanes e I. Saranyana.
6. *Patrología*, por R. Trevijano.

II. Teología sistemática

7. *El misterio del Dios trinitario*, por S. del Cura.
8. *Cristología fundamental y sistemática*, por O. González de Cardedal.
9. *Antropología teológica fundamental*, por A. Matabosch.
10. *Teología del pecado original y de la gracia*, por L. F. Ladaria. (Publicado.)
11. *Escatología*, por J. L. Ruiz de la Peña.
12. *Eclesiología fundamental y sistemática*, por J. M.ª Lera.
13. *Mariología*, por J. C. R. García Paredes.

III. Teología sacramental

14. *Tratado general de los sacramentos*, por R. Arnau. (Publicado.)
15. *Bautismo y Confirmación*, por I. Oñatibia.
16. *La Eucaristía*, por M. Gesteira.
17. *Orden y Ministerios*, por R. Arnau.
18. *Penitencia y Unción de enfermos*, por G. Flórez. (Publicado.)
19. *Matrimonio*, por G. Flórez.
20. *La liturgia*, por J. López.

IV. Teología moral

21. *Moral fundamental*, por J. R. Flecha.
22. *Moral de la persona, I*, por J. R. Flecha.
23. *Moral de la persona, II*, por J. Gafo.
24. *Moral socioeconómica*, por A. Galindo.
25. *Moral sociopolítica*, por A. M.ª Oriol.

V. Teología pastoral y espiritual

26. *Pastoral catequética*, por A. Cañizares.
27. *Teología espiritual*, por S. Gamarra.
28. *Teología pastoral*, por J. Ramos.

TRATADO GENERAL
DE LOS
SACRAMENTOS

POR

RAMON ARNAU-GARCIA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID 1994

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Valencia (31-I-1994)

Depósito legal: M-12620-1994
ISBN: 84-7914-129-8
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

PARTE PRIMERA

EL SACRAMENTO EN SU HISTORIA

Págs.

INTRODUCCION

Preparar un manual es, posiblemente, la labor más difícil que ha de emprender quien por obligación se ve forzado a escribir. Si se compara la redacción de un tema monográfico con la del manual, la dificultad se decanta siempre hacia el lado de éste. En el tema monográfico, el autor dirige y corta la redacción por donde le place. Es él, en último término, quien expone una determinada manera de pensar sobre un tema muy particular. En la redacción del manual no ocurre así. Quien lo escribe está pendiente del lector, del alumno, que se supone ha de aprender una materia nueva mediante el estudio del libro de texto, que es el manual. De ahí se deduce la obligación para el autor de tener que tratar todos los temas, pues debe enseñárselos al alumno que todavía los desconoce; y de tratarlos no sólo con precisión lógica, sino también presentando su desarrollo histórico, lo cual le obliga a reconstruir los inicios de cada uno de ellos, ilustrarlos con su desarrollo histórico, y mostrar por fin su planteamiento contemporáneo. Porque una cuestión teológica, y mucho más si trata de los sacramentos, no es posible tomarla en consideración si se prescinde de su desarrollo histórico. Recuerdo un buen consejo que me dio hace ya muchos años el gran profesor de Liturgia de la Universidad de Munich Joseph Pascher. Una tarde, en la que como en tantas otras aprendía de su mucho saber, me dijo: «Si Ud. tiene que dedicarse al estudio de los sacramentos, no podrá hacer nada sin el recurso a la historia». Pascher tenía razón, porque el saber sobre los sacramentos, a no ser que se quieran montar peligrosas teorías apriorísticas sin fundamento, se adquiere mediante el conocimiento del proceder que ha seguido la Iglesia desde la comprensión inicial de cada uno de los sacramentos, pasando por las diversas formas de vivirlos en las distintas etapas de la historia, hasta llegar al presente.

Este ha sido el procedimiento que hemos procurado seguir en nuestro manual. Si lo hemos conseguido, ya no es cometido nuestro decirlo. Hemos intentado tratar la densa temática que ofrece la consideración de los sacramentos desde las cuestiones bíblicas hasta nuestros días. En este amplio recorrido hemos prestado especial atención a la escolástica y al siglo XVI. Son dos momentos claves en la historia de los sacramentos. Hemos estudiado con cierto detenimiento la escolástica porque en ella se definió qué es el sacramento y a sus autores se debe la elaboración del tratado sobre los sacra-

mentos en general. Y hemos prestado alguna atención al siglo XVI, porque en sus días sufrió la doctrina sacramental a manos de la reforma protestante el más duro revés que haya sufrido nunca. La negación de la causalidad y del carácter sacramental, dos postulados básicos en la sacramentología de los reformadores, constituyeron en su conjunto un atentado a la misma naturaleza del sacramento. Y a tal atentado dio respuesta la Iglesia en Trento, sentando las bases para una enseñanza sólida a partir de la fe.

La época contemporánea constituye lo que se podría llamar sin hipérbole un siglo de oro para la teología sacramental. Nombres como los de Scheeben, Odo Casel, Romano Guardini y Karl Rahner son capaces de llenar una página gloriosa en la historia de la teología sacramental. Sin embargo, como ocurre siempre con las grandes ideas, las sombras acompañan a las luces. Y también ha sido así en la teología sacramental contemporánea. Como la obligación de quien comenta y sistematiza las ideas es distinguir aquello que es luz de lo que es sombra, hemos intentado distinguirlo en las formulaciones de los teólogos contemporáneos. Con todos ellos hemos dialogado, manteniendo una confrontación de pareceres, y en algún caso nos hemos atrevido, no a levantar nuestra voz frente a la suya, sino a pronunciar una simple advertencia a sus planteamientos. Es la obligación a la que no debe renunciar el que dialoga, y hemos intentado cumplirla.

Una justificación sobre la misma estructura del libro. Quizá llame la atención de alguien que la primera parte, a la que hemos llamado histórica, la hayamos comenzado con el capítulo que expone la problemática más viva de nuestros días, y no hayamos ido bajando desde lo más remoto —Biblia y Santos Padres— a lo más cercano. Lo hemos hecho así porque pensamos que, quien estudia un tratado, ha de acometer el trabajo a partir de su propia instalación en el mundo cultural. Quien lea atentamente este primer capítulo se percatará de las dificultades y las posibilidades que tiene hoy el tratado sobre los sacramentos en general. Y después de haberse dado cuenta de los pros y los contras que lo acompañan, estará capacitado para emprender el estudio de una manera consciente y personal. Desde la situación del presente ha de asomarse al ayer el alumno, para captar la problemática que desde allí fluye viva. Instalado en el hoy es válido estudiar el pasado. Y el ayer de la teología sacramental es tremendamente rico y enriquecedor para quien se acerca a él vivencialmente.

El estudio de los sacramentos obliga a tomar en consideración el valor de los símbolos, pues el sacramento es, según la definición más clásica, el signo visible de la gracia invisible. Signo visible, con toda la problemática filosófica que ello implica. Un aforismo clásico

sostiene que nadie es teólogo si primeramente no ha sido filósofo: *nemo theologus nisi philosophus.* Tengo para mí que el dicho es muy cierto y continúa siendo válido. Siempre la teología ha consistido, y no puede ser de otra manera, en predicar una razón sobre Dios, asumida de la filosofía, y esto para poder decir algo con lenguaje humano sobre la realidad divina y sus obras. En nuestro caso también hemos tenido que recurrir a la filosofía. Y hemos echado mano de la que, a nuestro modo de ver, es la más apta para el cometido de explicar qué son los sacramentos desde la objetividad de la institución divina y teniendo en cuenta el movimiento de su larga historia. Necesitábamos el armazón de una filosofía que reconociese el valor objetivo de la realidad y al mismo tiempo explicase el desarrollo de la historia. Y esta doble necesidad la hemos hallado resuelta en el esquema filosófico de Zubiri. A su ayuda hemos recurrido cuando hemos tenido que dar alguna explicación que requería un aparato filosófico, por ejemplo, para exponer el modo como fueron instituidos los sacramentos y para razonar la posible causalidad en el presente de un hecho que pertenece al pasado. También hemos de agradecer la ayuda de Ortega y Gasset, sobre todo para precisar la noción de hecho histórico.

El tratado de los sacramentos en general ofrece muchas posibilidades de diálogo, desde la fe, con la cultura. Pero un manual no es el campo más apropiado para llevarlo a término, aunque sí para insinuarlo conscientemente. De todas formas, hay que repetirlo, no es cometido fácil para un manual desarrollar las posibilidades de diálogo concreto con las diversas manifestaciones culturales. De alguna manera hemos intentado insinuarlo, tampoco sabemos si lo hemos conseguido.

Muchas veces a lo largo de la exposición nos hemos referido a la relación entre el dogma y la liturgia. Es un tema nuevo sobre el que hemos intentado ofrecer algunos datos de buena información. Si la lectura de las insinuaciones aportadas despertase en algún posible alumno el interés por esta materia, nos daríamos por muy satisfechos y bien pagados. Se trata de un tema planteado desde hace poco y que está llamado a crecer, con lo que se vivificarán tanto el dogma como la liturgia, en la medida que ambas ciencias teológicas se percaten de que la liturgia es la manifestación viva del saber de Dios profesado por la dogmática, y que el dogma es la profesión de fe en el Dios que se celebra en la liturgia. Cada una de estas dos ramas del saber teológico sirve a la otra.

Un último punto para reflexionar antes de dar por terminada esta introducción. En una ocasión, o a lo sumo en dos, hemos mencionado la dimensión trinitaria de los sacramentos. Scheeben y Schmaus son dos teólogos que se han referido a ello desde tomas de posición

distintas. Pero al margen de las opiniones concretas de los autores, el tema en sí es sumamente interesante, si se quiere plantear la consideración sobre los sacramentos desde la dimensión estrictamente sobrenatural y teológica que abarca a la realidad de Dios. Llevar adelante esta consideración trinitaria equivale a superar toda tentación de mecanicismo aplicado a la causalidad sacramental, y acometer la consideración teológica de los sacramentos desde la perspectiva estrictamente divina que les corresponde, en cuanto son medios por los que Dios, hecho don y gracia, se da a los hombres y los diviniza.

Poner un manual en las manos de un alumno, en las manos de un joven, implica siempre un riesgo y una responsabilidad grandes. El autor no sabe cómo habrá de adaptarse la pesadez de su texto con la agilidad mental propia de la juventud. Dios quiera que este manual sirva para cumplir el cometido de hacer llegar unas verdades a la vez clásicas y modernas hasta la mente de un joven que por cronología es moderno, pero que aspira a conseguir valores clásicos y hasta eternos. Y si es que algún joven estudiante lee este libro, desearía motivar en su espíritu la pasión que le encariñe con el saber más atrayente entre los posibles, que es el saber sobre Dios. En este caso concreto, el saber sobre Dios que se hace vida para la persona mediante el servicio de la Iglesia y a través de los signos sacramentales.

BIBLIOGRAFIA

ADAM, A., *Sinn und Gestalt der Sakramente. Meditationen um LukasEvangelium* (Würzburg 1975).

ADNES, P., «La fonction sotériologique des sacrements», en *Studia Missionalia* 30 (1981) 89-111.

ALDAMA, J. A., «Theoria generalis sacramentorum», en *Sacrae Theologiae Summa*, vol. IV (Madrid 1962).

ALFARO, J., «Cristo, sacramento de Dios Padre. La Iglesia, sacramento de Cristo glorificado», en *Gregorianum* 48 (1967) 127.

— «Das Geheimnis der Kirche nach dem zweiten Vatikanischen Konzil», en *Volk Gottes (Festgabe für J. Höfer)*, Freiburg i. B. 1967, p. 528-534.

ALVAREZ DE MIRANDA, A., *La metáfora y el mito* (Madrid 1963). (Este trabajo llevó como título original el más expresivo de *Poesía y religión*. Así se constata en las *Obras* de Angel Alvarez de Miranda aparecidas en 1959).

— *Las religiones mistéricas* (Madrid 1961). Interesa sobre todo el capítulo III, pues al tratar de los misterios dionisíaco-órficos, de los cabíricos de Samotracia, de los de Sabazio y de los frigios de Atis y Cibeles, hace notar las posibles afinidades formales entre determinados ritos mistéricos y algunos elementos rituales de los sacramentos.

ALLEVI, L., *Misterios paganos y sacramentos cristianos* (Barcelona 1961). Aunque a simple vista se trata de un libro pequeño, sin embargo es muy útil, ya que permite conocer desde una postura ortodoxa la temática acerca de la posible relación formal entre los misterios paganos y los sacramentos cristianos. En las páginas 49-85 se recoge una amplia y muy bien organizada bibliografía sobre el tema, de la que es autor G. Oggioni.

AMALADOSS, M., «Sémiologie et sacrements», en *Maison Dieu* 114 (1973) 735.

ANDRÉ, PH., *Sacramentos y vocación cristiana* (San Sebastián 1967).

ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso* (Madrid 1976).

ARIAS, L., «La Iglesia misterio y pueblo de Dios», en *Salmanticensis* 12 (1965) 417-449.

ARNAU-GARCÍA, R., «La posibilidad de evolución en los ritos sacramentales», en *Anales del Seminario de Valencia* 8 (1964) 5-27.

— *El ministro legado de Cristo, según Lutero* (Valencia 1983).

— *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991).

ATZEI, G., *L'umanitá di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria* (Roma 1969).

AUER, J., «Sacramentos. Eucaristía», en AUER, J.-RATZINGER, J., *Curso de Teología Dogmática*, tomo VI (Barcelona 1982). La primera parte de este libro, en un total de 158 páginas, está dedicada a la sacramentología

general. Aunque de manera muy sucinta, apunta cuestiones de máximo interés. Así, en las páginas 60-61 revive la terminología acuñada por G. Söhngen en su discusión con O. Casel y habla del «sacramento interior». Igualmente interesante resulta que el último capítulo de la sacramentología general, en las páginas 148 a 158, esté dedicado a «La palabra sacramental». Se trata de una preciosa intuición, aunque no se le ha sacado el debido partido al desarrollarla.

— «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en AUER, J.-RATZINGER, J., *Curso de Teología Dogmática,* tomo VIII (Barcelona 1986). Para el estudioso de los sacramentos, resulta interesante el parágrafo quinto del capítulo segundo, titulado «La Iglesia como realidad sacramental. Ordenamiento e importancia de los elementos estructurales sacados de la Sagrada Escritura», p. 101-115. En este apartado estudia el autor de forma concisa y clara el sentido que tiene la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia como «universale salutis sacramentum» y «sacramentum unitatis». Separando esta noción sacramental de la Iglesia de la de sacramento, fundamenta la sacramentalidad de la Iglesia en la misión por la que anuncia entre las gentes la palabra salvífica del Señor: cf. p. 367. Por ello concluye que la fecundidad de la unión de Cristo con la Iglesia ha encontrado en el Concilio su formulación adecuada al proponer a la Iglesia como sacramento universal de salvación: cf. p. 455. El planteamiento de Auer sobre la sacramentalidad de la Iglesia no tiene ningún punto de coincidencia con el de Rahner.

BABOLIN, S., *Sulla funzione comunicativa del simbolo* (Roma 1985).

BACIOCCHI, J., *La vida sacramentaria de la Iglesia* (Salamanca 1961).

BALTHASAR, H. U. VON, *Parole et mystère chez Origène* (Paris 1957).

BASURKO, X.-GOENAGA, J.A., «El movimiento litúrgico», en BOROBIO, D., *La celebración en la Iglesia.* I. *Liturgia y sacramentología fundamental* (Salamanca 1985), p. 161-172.

BEINERT, W., «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», en *Theologische Berichte* 9 (1980) 13-67.

BEGUERIE, PH., *Pour vivre les sacrements* (París 1989).

BERENGARIO DE TOURS, *Rescriptum contra Lanfrannum,* CCCM, LXXXIV.

BERNARD, CH. A., *Teologia simbolica* (Roma 1981).

BERNARDS, M., «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beohachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts», en *MThZ* 20 (1969) 29-54.

BOFF, L., *Los sacramentos de la vida* y *la vida de los sacramentos. Minima Sacramentalia* (Bogotá 1975).

BONETTI, I., «L'institution des sacrements d'après s. Bonaventure», en *Études Franciscaines* 35 (1923) 129-152, 225-240, 337-355.

— «Res et sacramentum nella concezione tomista dei sacramenti», en *Divus Thomas* 55 (1952) 228-237.

BORNKAMM, G., art.«Mysterion», en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (traducción italiana del Theologisches Wörterbuch zum NeuenTestament) VII, col. 645-716.

BOROBIO, D., «Algunos aspectos más significativos de la evolución sacramental», en *Evangelización y sacramentos,* del Secretariado Nacional de Liturgia (Madrid 1975), p. 93-117.

— «El hombre y los sacramentos», en *Phase* 96 (1976) 441-468.
— «La liturgia como expresión simbólica. Una clave antropológica para su interpretación crítica», en *Phase* 18 (1978) 405-422.
— «El modelo simbólico de la sacramentología», en *Phase* 23 (1983) 473-489.
— (director), *La celebración en la Iglesia.* I. *Liturgia y sacramentología fundamental* (Salamanca 1987); II. *Sacramentos* (Salamanca 1988).
— «De la celebración a la teología: ¿qué es un sacramento?», en *La celebración en la Iglesia* I, p. 359-536.
— «Algunos puntos más significativos de la evolución de la teología sacramental», en *Evangelización y sacramentos* (Madrid 1975).
BOUYER, L., *Parole, Église et sacrements. Dans le protestantisme et le catholicisme* (Bruges 1960).
— *El rito y el hombre* (Barcelona 1967).
BRO, B., *El hombre y los sacramentos* (Salamanca 1967).
— «El hombre y los sacramentos. La infraestructura antropológica de los sacramentos cristianos», en *Concilium* 31 (1968) 38-57.
BULTMANN, R., «Die Historisierung und die Neutralisierung der Eschatologie im Uhrchristentum», en *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen 1958) p. 44-64.
BUSANI, G., «I compiti del movimento liturgico: La proposta di Romano Guardini», en BROVELLI, F., *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico,* Roma 1990, p. 83-138.
CAMELOT, P. TH., «Sacramentum. Notes de théologie augustinienne», en *RevTh* 57 (1957) 429-449.
— «La Chiesa, Sacramento primordiale», en *SD* 12 (1967) 59-78.
CAPRIOLI, A., «Alle origini della "definizione" di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo», en *SC* 102 (1974) 718-743.
CASEL, O., *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Freiburg 1923).
— «Altchristlicher Kult und Antike», en *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche* (Münster 1926), p. 9-28.
— «Mysteriengegenwart», en *JLW* 8 (1929) 145-224.
— *Das christliche Festmysterium* (Paderborn 1941).
— *El misterio de culto cristiano* (San Sebastián 1953). Quien desee estudiar esta obra en profundidad tendrá que recurrir al original alemán, *Das christliche Kultmysterium,* cuarta edición revisada y ampliada por Burkhard Neunheuser (Regensburg 1960).
CASCIARO, J. M., «El tema del "Misterio" divino en la "Regla de la Comunidad" de Qumran», en *STh* 7 (1975) 481-498.
CASSIRER, E., *Mito y lenguaje* (México 1959).
— *Filosofía de las formas simbólicas,* 3 vols. (México 1971-1976).
Estas dos obras de Cassirer son de gran utilidad para el teólogo, que al tratar sobre los sacramentos se ha de dedicar por necesidad al estudio de las formas simbólicas. Cassirer aborda en sus libros el significado antropológico y científico del símbolo y del simbolismo. Según dice Ferrater Mora, Cassirer ha llegado a concebir al hombre como un animal simbólico y a concebir todos los modos posibles del conocimiento como aspectos de las diferentes maneras de simbolizar.

CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos* (Salamanca 1981). A nuestro modo de ver, esta obra trata de forma interesante la relación entre la palabra y el sacramento en las páginas 117 a 140, aunque alguna de sus afirmaciones adolece de imprecisión.

CAVALLERA, F., «Le décret du Concile de Trente sur les sacrements (VIIe session)», en *BLE* 6 (1914) 361-377, 401-425; 7 (1915) 17-33, 66-88; 9 (1918) 161-181.

CAZENEUVE, J., *Sociología del rito* (Buenos Aires 1971).

CHAUVET, L. M., *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (París 1979). Como indica su título, esta obra supone un intento de aproximación a la teología sacramental a partir de la consideración del signo. El autor, como dice expresamente, considera esta empresa un intento arriesgado, por cuanto obliga a entrar en dialogante confrontación con todo el pensamiento contemporáneo. La reflexión sobre los sacramentos tiene en este libro un carácter antropológico, ya que considera al simbolismo como el espacio original en el interior del hombre de donde arranca lo que es el hombre. Tras la formulación general, da un paso de concreción pasando de la consideración del simbolismo a la del símbolo, al que, desde un punto de vista teológico, considera como el acto a través del cual la Iglesia se expresa a sí misma al expresar su fe. De ahí deduce la que, en concomitancia verbal con Rahner, llama la causalidad simbólica de los sacramentos. La armazón filosófica de esta obra es de tipo heideggeriano.

— *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona 1990). En esta obra su autor retoma la consideración del simbolismo y del símbolo y, con mayor concreción teológica que en la obra anterior, analiza cómo los sacramentos están instalados en el orden simbólico de la Iglesia. La obra de Chauvet, en sus dos títulos, resulta altamente interesante, pues parte de la preocupación clásica que fundamenta la reflexión sistemática de los sacramentos a partir del signo, a la cual intenta dar respuesta desde postulados modernos.

CHENU, M.-D., «Antropología de la liturgia», en JOSSUA, J. P., CONGAR, Y., *La liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969), p. 171-196.

— «Pour une anthropologie sacramentelle», en *MD* 119 (1974) 85-100.

CITRINI, T., «L'accostamento al tema sacramentario dal punto di vista di un'ecclesiologia in fieri», en *SC* 102 (1974) 744-757.

CLOES, H., «La systématisation théologique pendant la premiére moitié du XIIe siècle» en *EThL* 34 (1958) 277-329.

COLOMBO, J., «Dove va la teologia sacramentaría?», en *SC* 6 (1974) 673-717. Artículo interesante por el diálogo crítico que entabla con Rahner a propósito de la concepción de la Iglesia como sacramento prístino (die Kirche als Uhrsakrament), aunque a la hora de sacar las últimas consecuencias no acaba de ser claro.

CONGAR, Y. M., «La idea de sacramentos mayores o principales», en *Concilium* 31 (1968) 24-37.

— «Relación entre culto o sacramento y predicación de la palabra», en Concilium 32 (1968) 409-422.

— Véase JOSSUA.

CORSELIS, M. A., *De la Bible aux Sacrements. Signe, symbole et rite* (Paris 1962).
COUTURIER, C., «Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de St. Augustin», en RONDET, H., LE LANDAIS, M., LAURAS, A., COUTURIER, C., *Études Augustiniennes* (Paris 1953) p. 161-332.
— *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Paris 1987).
DALMAIS, I. H., «La liturgia y el depósito de la fe», en MARTIMORT, A. G., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Barcelona 1967).
DALMAU, J., *El poder maléfico de los símbolos* (Estella 1976).
DANIÉLOU, J., *Sacramentos y culto según los Padres* (Madrid 1964).
DAVANZO, G., *I Sacramenti oggi. Traccia pastorale* (Milano 1974).
DE GHELLINCK, J., «Eucharistie au XIIe siècle en Occident», en *DThC* 5, col. 1233-1302.
— «Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siècle», en *Mélanges Mandonet* (Paris 1930), t. II, p. 79-96.
— *Le mouvement théologique du XIIe siécle* (deuxième édition, Bruges 1948).
DE GHELLINCK, J., DE BACKER, E., POUKENS, J., LEBACQZ, G., *Pour l'histoire du mot «Sacramentum». I. Les Anténicéens* (Louvain-Paris 1924).
DEIZANT, A., *La communication de Dieu. Par delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique* (Paris 1978).
DELLA TORRE, L., «Un camino verso la comprensione dei sacramenti», en *RPL* 138 (1986) 3-12.
DENIS, H., *¿Tienen porvenir los sacramentos?* (Madrid 1973).
— *Sacramentos para los hombres* (Madrid 1979).
— «Liturgie et sacrements», en *MD* 104 (1970) 7-29.
DHANIS, E., «Quelques anciennes formules septénaires des sacrements», en *RHE* 26 (1930) 574-608.
DIDIER, J. C., «Principes généraux de théologie sacramentaire à la lumière du temps présent», en *Esprit et Vie* 84 (1974) 393-399, 611-618.
DONDAINE, H.-F., «La définition des sacrements dans la Somme Théologique», en *RSPhTh* 31 (1947) 213-228.
DORONZO, E., *Tractatus dogmaticus de sacramentis in genere* (Milwaukee 1946).
DOURNES, J., «Para descifrar el septenario sacramental», en *Concilium* 31 (1968) 75-94.
DURAND, G., *L'imagination symbolique* (Paris 1984).
ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I (Madrid 1978).
— *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1979).
— *Imágenes y símbolos* (Madrid 1987).
ESPEJA, J., «Para una renovación de la teología sacramental», en *CTom* 99 (1972) 217-257.
— *Sacramentos y seguimiento de Jesús* (Salamanca 1989).
FERRARO, G., I *Sacramenti e l'identità cristiana* (Casale Monferrato 1986).
FINKENZELLER, J., «Die Zählung und die Zahl der Sakramente. Eine dogmatische Untersuchung», en SCHEFFZYCK, L., DETTLOFF, W., HEINZMANN,

R., *Wahrheit und Verkundigung. Festschrift M. Schmaus* (II, Munich 1967), 1005-1033.
— *Die Lehre von der Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zum Scholastik,* (Freiburg i. Br. 1980). En este libro hay que destacar la atención que presta su autor a la relación entre la palabra y el sacramento y a la institución de los sacramentos por Jesucristo. Aunque se trata de temas clásicos, en esta obra adquieren una dimensión nueva por ser considerados a la luz de la teología de los misterios fundamentada por Odo Casel.
FLAHAULT, F., *La parole intermédiaire* (Paris 1978).
FLORISTÁN, C., *Los sacramentos, signos de liberación* (Madrid 1976).
FOUREZ, G., *Sacramentos y vida del hombre. Celebrar las tensiones y los gozos de la existencia* (Santander 1983).
FRIES, H., *Wort und Sakrament* (Munchen 1966).
FUENTE, A., «El Espíritu Santo y los sacramentos: el dato bíblico», en *Gregorianum* 55 (1978) 1252.
FUENTE, A. G., «Prospettive antropologiche dei sacramenti», en *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale* (Miscellanea in onore di L. B. Gillon) (Milano 1982), p. 391-457.
GALOT, J., *La nature du caractère sacramentel. Études de théologie médiévale* (Louvain 1956).
GANOCZY, A., *Einführung in die katholische Sakramentlehre* (Darmstadt 1979).
GARCÍA ALVAREZ, E., «Notas sobre antropología sacramental en Santo Tomás», en *CTom* 101 (1974) 451-454.
GARCÍA PAREDES, J. C.-R., *Teología fundamental de los sacramentos* (Madrid 1991).
GARIJO-GUEMBE, M. M.ª, «Sakrament und Sakramentalität», en *Ruh, U., Seeber, D., Walter, R. Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen* (Freiburg-Basel-Wien 1986), 405-409.
GARLAND, B., *The definition of sacrament according to st. Thomas* (Ottawa 1959).
GEVAERT, J., «La dimensione antropologica dei riti cristiani», in *Fede e rito* (Bologna 1975), p. 45-79.
GEYER, B., «Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwiklung», en *ThGl* 19 (1918) 325-348. A pesar de su antigüedad, se trata de un artículo que hoy todavía resulta válido para quien desee seguir el itinerario histórico recorrido por la Iglesia para llegar a afirmar el número septenario de los sacramentos.
GHERARDINI, B., *La Chiesa é Sacramento* (Roma 1976).
— *L Esprit Saint, l'Église et les Sacrements* (Taizé 1979).
GILLMANN, F., «Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets» en *Katholik* 89 (1909) 182-214. Hay una edición de la separata aparecida con el mismo título en Mayence 1909.
GONZÁLEZ, R., «La doctrina de Melchor Cano en su "Relectio de sacramentis" y la definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», en *RET* 5 (1945) 471-495.
GONZÁLEZ DORADO, A., *Los sacramentos del Evangelio. Sacramentología fundamental y orgánica* (Bogotá 1988).

GONZÁLEZ LOBATO, J. A., *Razones de la fe. Los sacramentos* (Madrid 1980).
GONZÁLEZ RUIZ, J. M.ª, *San Pablo. Cartas de la cautividad* (Roma 1956).
GROOT, J., «La Iglesia como sacramento del mundo», en *Concilium* 31 (1968) 58-74.
GUARDINI, R., *El espíritu de la liturgia* (Barcelona 1945). Existe en castellano otra traducción anterior (Santiago de Chile 1943).
— *Los signos sagrados* (Barcelona 1957).
— *Sentido de la Iglesia* (San Sebastián 1958).
— «Sobre la esencia de la obra de arte», en *Obras* I (Madrid 1981), p. 309-331.
— «Imagen de culto e imagen de devoción», en *Obras* I (Madrid 1981), p. 335-349.
— «La imagen de Jesús en el Nuevo Testamento», en *Obras* III (Madrid 1981), p. 233-307.
GUERRA, M., *Antropología y liturgia* (Pamplona 1976).
GUILLOU, LE, M. J., *Teología del misterio. Cristo y la Iglesia* (Barcelona 1967).
GY, P. M., «Problèmes de théologie sacramentaire», en *MD* 110 (1972) 124-142.
HAERDELIN, A., «Dos caminos para aproximarse a la teología sacramentaria de Santo Tomás de Aquino», en *Veritas et Sapientia* (Pamplona 1975), p. 355-372. Muy interesante en este trabajo la relación que se establece entre el concepto de sacramento formulado por Santo Tomás y la interpretación de la Pascua como un hecho histórico.
HAHN, F., *Der urchristliche Gottesdienst* (Stuttgart 1970).
HAMELINE, J. Y., «Aspects du rite», en *MD* 119 (1974) 101-111.
HARING, N., «Berengar's Definitions of Sacramentum and their Influence on Mediaeval Sacramentology», en *MS* 10 (1948) 109-146.
— «Character, Signum et Signaculum. Die Entwicklung bis nach karolinische Renaissance», en *Scholastik* 30 (1955) 481-512 y 31 (1956) 41-69.
HEILER, F., «Die heiligen Sakramente. Wesen und Zahl der Sakramente», en *Hochkirche*, número especial, 15 (1933) 1-45.
HERMANS, R., *Petri Abelardi eiusque primae scholae doctrina de sacramentis* (Mechelen 1965).
HEYNCK, V., «Zum Problem der sakramentale Gnade in der Scholastik», en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (München 1957), p. 777-806.
HOLD, L., «Kirchliches Sakramentchristliches Engagement», en *ZKTh* 95 (1973) 119.
HOTZ, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente* (Salamanca 1986).
HUBY, J., *San Pablo, cartas de la cautividad. Comentario* (Madrid 1966).
HUERGA TERUELO, A., «La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporánea», en *RET* XXXIII (1973) 213-243.
HUHN, P., «Die Sakramente der Kirche-siebenfältige Einheit», en AA. VV., *Christusbegegung in den Sakramenten* (Kevelaer 1981), 121-200.
IRWIN, K. W., «Recent sacramental Theology», en *The Thomist* 53 (1989) 281-313.

ISAMBERT, F. A., *Rite et efficacité symbolique* (Paris 1979).
ITURRIOZ, D., *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos* (Madrid 1951). Con el mismo título había publicado un artículo en *EstEcl* 24 (1950) 291-340.
JETTER, W., *Symbol und Ritual* (Göttingen 1978).
JOSSUA, J. P., *La Liturgia después del Vaticano II,* dirigida por JOSSUA, J. P., y CONGAR, Y. M. (Madrid 1969).
JOURJON, M., *Les sacrements de la liberté chrétienne selon l'Église ancienne* (Paris 1981).
JUNG, C.-G., *L'homme et ses symboles* (Paris 1983).
JÜNGEL, E., y RAHNER, E., *Was ist ein Sakrament?* (Freiburg 1971).
KASPER, W., «Wort und Sakrament», en *Martyria. Leitourgia. Diakonia. Festschrift H. Volk* (Mainz 1958).
KATTENBUSCH, F., «Sakrament», en HAUCK, A., *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3.ª edición, tomo XVII (Leipzig 1906), p. 349-381.
KILMARTIN, E. J., «Sacraments as Liturgy of the Church», en *ThSt* 50 (1989) 527-247.
KLAUCK, H. J., «Die Sakramente und der historischer Jesus», en *WiWei* 47 (1984) 1-11.
KOENLEIN, M., *Was bringt das Sakrament? Disputation mit K. Rahner* (Göttingen 1971).
KÜNG, H., «La discusión en torno a los sacramentos», en *Concilium* 24 (1967) 5-7.
LANDGRAF, A., *Écrits théologiques de l'école d'Abélard. Textes inédits* (Louvain 1934).
LANDGRAF, A. M., «Die Lehre von den Sacramenten», en *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* III/1 (Regensburg 1954). De esta obra hay que subrayar dos capítulos: el IV, que se titula «Baiträge der Frühscholastik zur Terminologie der algemeinen Sakramentenlehre», en p. 109-168, y el VI, «Das sacramentum in voto», en p. 210-253.
— *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente* (Barcelona 1956).
LARRABE, J. L., *El sacramento como encuentro de salvación* (Madrid, 1971).
LADRIÈRE, J., «Lenguaje y culto. La performatividad del lenguaje litúrgico», en *Concilium* 81 (1973) 215-229
LECEA YABAR, J. M., *Los sacramentos. Pascua de la Iglesia* (Barcelona 1967).
LÉCUYER, J., «La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas», en *Doctor communis* 6 (1953) 91-120.
LEEMING, B., *Principes de théologie sacramentaire* (Paris 1959).
LENNERZ, H., *De sacramentis novae legis in genere* (Roma 3.ª 1950).
— «Salva illorum substantia», en *Gregorianum* 2 (1922) 385-419, 524-557.
LIES, L., *Sakramententheologie. Eine personale Sicht* (Graz-Wien-Köln 1990).
LLOPIS, J., *La inútil liturgia* (Madrid 1973).
LAHRER, M., «Sacramentales», en *SM* 6 (1976) 157-164.

López Martín, J., *En el Espíritu y la verdad. Introducción a la liturgia,* (Salamanca 1987). En esta preciosa obra hay que destacar el capítulo 10, «La liturgia expresión de la fe», p. 312-346, y el 11, «Teología litúrgica», p. 347-378. En estos dos capítulos hallará el estudioso una perfecta exposición sobre la relación entre la liturgia y la teología, y en particular sobre la liturgia como lugar teológico en p. 327-329.

Lutero, M., «Dicta super psalterium», en *WA* 3.

— «De captivitate babylonica Ecclesiae», en *WA* 6.

— «Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe», en *WA* 38.

— «De instituendis ministris Ecclesiae», en *WA* 12.

— «Wochenpredigten über Joh 16-20», en *WA* 28, 43-487.

— «In Dominica Exaudi» [sermón], en *WA* 34/1.

Lligadas Vendrell, J., *La eficacia de los sacramentos «ex opere operato» en la doctrina del Concilio de Trento* (Barcelona 1983).

Maggiani, S., voz *Rito,* en *NDL*, p. 1743-1754.

Maggioni, B., «I sacramenti e l'historia salutis», en *RL* 54 (1967) 7-20.

— *La vita delle prime comunità cristiane* (Roma 1983). Especial interés tienen las páginas 95-149.

Maldonado, L., «Comprensión teológico-pastoral del sacramento en una perspectiva evolutiva y en relación con el problema de la evangelización», en Vargas-Machuca, A., *Teología y mundo contemporáneo,* Homenaje a Karl Rahner (Madrid, 1975), p. 419-445.

— *Sacramentalidad evangélica. Signos de la presencia para el camino* (Santander 1987).

— «La liturgia como realidad comunitaria», en Alberigo, G., y Jossua, J-P., *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987), p. 368-382.

Mandouze, A., «A propos de "sacramentum" chez S. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique», en *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann* (Utrech/Anvers MCMLXIII), p. 222-232.

Manigne, J. P., *Pour une poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique* (Paris 1969).

— *Le maître des signes* (Paris 1987).

Maraval, J. B., *Sacrements et évangélisation* (Paris 1970).

Marsili, S., *I segni del mistero di Cristo. Punti di teologia sacramentaria* (Roma 1970).

— «Punti di teologia sacramentaria», en *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti,* (Roma 1970). Basándose en el estudio patrístico de la liturgia, el autor de esta obra esboza una elaboración teológica de los sacramentos a partir de la comprensión de los mismos como una celebración litúrgica a través de los signos: por ello afirma que el sacramento es un signo revelador de una realidad santa. Como se advierte a simple vista, estamos ante una obra que intenta establecer una íntima relación entre teología y liturgia al tratar de los sacramentos.

— «Liturgia e teologia. Proposta teoretica», en *RL* 59 (1972) 455-473.

— «Sacramentos», en *NDL.*

Martimort, A. G., *Los signos de la Nueva Alianza* (Salamanca 1967).

Martín Velasco, J., *El hombre, ser sacramental (Raíces humanas del simbolismo)* (Madrid 1988).

MARTOS, J., *Doors to the sacred. A historical Introduction to Sacraments in the Christian Church* (London 1981).
MASI, R., «Cristo, Chiesa, Sacramenti. Aspetto cristologico ed ecclesiologico dei sacramenti», en *Miscellanea Antonio Piolanti,* volumen primero (Roma 1963), p. 227-252.
MATEOS, J., *Cristianos en fiesta* (Cristiandad, Madrid 1973).
MACKINNON, D. M., «Parabole et sacrement», en CASTELLI, E. (director), *Il sacro. Studi e ricerche* (Roma 1974), p. 151-167.
MACQUARRIE, J., *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología* (Salamanca 1976). De este libro aconsejamos leer los parágrafos «Tipos de discurso teológico» y «Analogía y paradoja», pues ofrecen unas útiles sugerencias sobre el simbolismo.
MCCUE, J. F., «La penitencia, signo sacramental independiente», en *Concilium* 61 (1971) 52-62. Aducimos este artículo sobre la penitencia porque en las páginas 57-59 se emite un radical juicio sobre Rahner y Schillebeeckx en materia básica de la sacramentología fundamental.
MCNAMARA, K., *The church sacrament of Christ. Sacraments, the gestures of Christ* (New York 1964).
MCNAMARA, M., «Las asambleas litúrgicas y el culto religioso de los primeros cristianos», en *Concilium* 42 (1969) 191-207.
MENOUD, P. H., «La définition du sacrement selon le NT», in *RThPh* 2 (1950) 138-147.
MESLIN, M., *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse* (Paris 1988).
MEYER, H. B., «Los sacramentos y su simbolismo como respuesta a las cuestiones fundamentales de la existencia humana», en RHANER, K., y SEMMELROTH, O., *Academia Teológica 2* (Salamanca 1967) p. 79-107.
— «Cambios y obligatoriedad en las formas litúrgicas», en *Concilium* 42 (1969) 208-218.
MICHEL, A., «Sacrements», en *DThC* XIV, I, col. 485-644.
MIRALLES, A., «La noción de sacramento en santo Tomás», en *Veritas et sapientia* (Pamplona 1975), p. 373-392.
MOHRMANN, C., «Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens», en *Études sur le latin des chrétiens. Tome I Le latin des chrétiens* (Roma 1961), p. 233-244.
MOLTMANN, J., *La Iglesia, fuerza del espíritu* (Salamanca 1977).
— «La fiesta liberadora», en *Concilium* 92 (1974) 237-248.
MOSSO, D., *Vivere i sacramenti* (Cinisello Balsano 1992).
MÚGICA, L. M., *Los sacramentos de la humanidad de Cristo* (Zaragoza 1975).
MULAGO, V., *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano* (Madrid 1979).
NEUENZEIT, P., «Sacramento. I, Sagrada Escritura», en *CFT* IV (1966) 156-163.
NEUNHEUSER, B., voz «Mysterium. II In der christl. Tradition», en *LThK* (Freiburg in B. 1962), tomo 7, col. 729-731.
— «Misterio», en *NDL*, p. 1321-1342.
— «Movimiento litúrgico», en *NDL,* p. 1365-1382.
NICOLAU, M., *Teología del signo sacramental* (Madrid 1969).

O'NEILL, C. E., «La teología de los sacramentos», en VORGRIMLER, H., y VANDER GUCHT, R., *La teología en el siglo XX*, tomo III (Madrid 1974), p. 203-245.
ORTIGUES, E., *Le discours et le symbole* (Paris 1962).
PALENZUELA, A., *Los sacramentos de la Iglesia* (Madrid 1965).
PANCHERI, F. S., «Il carattere sacramentale in una nuova prospettiva (M. J. Scheeben)», en *StP* 3 (1957) 459-772.
PANIKKAR, R., *Le culte et l'homme séculier* (Paris 1976).
PASCHER, J., *Evolución de las formas sacramentales* (Madrid 1966).
PEDRO ABELARDO, *Introductio ad theologiam*, en *PL* 178.
— *Commentaria in Epistola Pauli ad Romanos, CCCM*, XI.
PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, en *PL* 192.
PENNA, R., *Il «mysterion» paolino* (Brescia 1978).
PÉREZ MORALES, O., *La Iglesia, sacramento de unificación universal* (Salamanca 1971).
PFNÜR, V., «Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato», en *ThJ* 1981, 363-368.
PHILIPON, M. M., *Les Sacraments dans la vie chrétienne* (Paris 1980).
PLACER UGARTE, F., *Signos de los tiempos, signos sacramentales* (Madrid 1991).
POU RIUS, P., «Transformació de la sacramentología», en *RCT* 1 (1976) 513-530. Artículo muy interesante para percatarse de la actual situación de la sacramentología general. Aunque han pasado ya casi 20 años desde su publicación, sus planteamientos continúan teniendo vigencia.
POZO, C., «La Iglesia como sacramento primordial. Contenido real de este concepto», en *EstEcl* 41 (1966) 139-159.
PRAT, F., *La Teología de San Pablo* (México 1947). De esta obra será muy útil la lectura en la Primera Parte del capítulo III, «La Iglesia cuerpo místico de Cristo», sobre todo el apartado que hace referencia al «Gran misterio», p. 335-345, y en la Segunda, la «Nota L.- El misterio de Pablo y los misterios paganos», p. 437-444.
PUIG DE LA BELLACASA, J., *De sacramentis* (Barcelona 1941).
QUESNEL, M., *Aux sources des sacrements* (Paris 1977).
RAHNER, K., *La iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964).
— «Devoción personal y sacramental», en *Escritos de Teología* II (Madrid 1963), p. 115-140.
— «Para una teología del símbolo», en *Escritos IV*, p. 283-322.
— «Palabra y eucaristía», en *Escritos IV*, p. 323-365.
— «Che cos'è un sacramento», en *Nuovi saggi* V (Edizione Paoline 1975), p. 473-486. Como en la edición de la traducción española no han sido incluidos todos los estudios de Rahner, para comodidad del posible lector, en vez de aducir el texto original alemán, más dificultoso, ofrecemos la traducción italiana.
— «Osservazioni introduttive sulla dottrina sacramentale generale di Tommaso d'Aquino», en *Nuovi saggi* V, p. 493-508.
— «Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens», en *Schriften zur Theologie*, tomo 10 (Zürich-Köln 1972), p. 377-391.
— «Glaube und Sakrament», en *Schriften*, tomo 16, p. 387-397.

— «Fragen der Sakramentetheologie», en *Schriften*, tomo 16, p. 398-405.
— «Geheimnis in der systematischen Theologie», en *LThK* IV (Freiburg 1960), col. 593-597.
— «Misterio II. Teología», en *CFT*, tomo III, 88-94.
— «Misterio», en *SM*, tomo 4, col. 710-718.
— «Sakrament IV. Das kirchl. Lehramt» y «V. Systematik», en *LThK*, tomo 9, col. 225-230. Muy a tener en cuenta este artículo por cuanto en la col. 228 valora Rahner la teoría sobre la «causalidad simbólica».
RATZINGER, J., «El fundamento sacramental de la existencia cristiana», en *Ser cristiano* (Salamanca 1967) p. 57-84.
RENWART, L., «Efficacité des rites sacramentels?», en *NRTh* 92 (1970) 384-397.
RICOEUR, P., *Una interpretación de la cultura* (México 1970).
RICHTER, G., «Misterio y Sagrada Escritura», en *CFT* III (1966) 81-87.
ROCCHETTA, C., *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali meraviglie della salvezza nel tempo della chiesa* (Bologna 4.ª, 1983).
— *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»* (Bologna 1989). Entre los varios escritos de Rocchetta sobre los sacramentos, éste ha de ser considerado el definitivo, ya que en él recoge con pretensiones casi exhaustivas tanto la información histórica como la reflexión sistemática de cada uno de los temas sacramentales. Obra extensa que sirve muy bien para informar de cuanto ha ocurrido sobre los sacramentos a lo largo de la historia, aunque quizá por su extensión adolece de falta de precisión en algunas de sus afirmaciones.
— «Liturgia: evento e memoria», en *La celebrazione cristiana: dimensioni costitutive dell'azione liturgica* (Génova 1986).
— «Fondamenti biblici del simbolismo liturgico», en *RPL* 138 (1986) 13-21.
RODRÍGUEZ, P. (Director), *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos.* IV Simposio Internacional de Teología (Pamplona 1983).
ROGUET, A. M., *Los sacramentos, signos de vida* (Barcelona 1963).
— «La théologie du caractère et l'incorporation à l'Église», en *MD* 32 (1952) 74-89.
— «I sacramenti nel loro valore di signi», en *SD* 12 (1967) 79-112.
ROSATO, P. J., *Introduzione alla Teologia dei Sacramenti* (Casale Monferrato 1992).
— «L'efficacia dei simboli sacramentali, coinvolgimento di Cristo e de la Chiesa», en *RPL* 138 (1986) 29-38.
ROVIRA BELLOSO, J., «Para una teología fundamental de los sacramentos», en VARGAS-MACHUCA, A., *Teología y mundo contemporáneo* (Madrid 1975), 447-467.
RUFFINI, E., «Spirito Santo e realtá sacramentale», en AA. VV., *Spirito Santo e Liturgia* (Casale Monferrato 1984), 23-43.
— «I grandi temi della teologia contemporanea dei sacramenti», en *RivLit* 54 (1967) 39-52.
— «El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia», en *Concilium* 31 (1968) 111-124.

RUFFINI, E.-LODI, E., *«Mysterion» e «sacramentum». La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi* (Bologna 1987).

SALADO, D., «Un modelo de sacramentología "integral". El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos. (Grupo de Dombes: 1979)», en *CTom* 108 (1981) 469-501 y 109 (1982) 3-40. Interesante artículo, por cuanto conecta con el pensamiento ecuménico del significativo Grupo de Dombes, que intenta superar determinados plateamientos de la Escolástica, mediante el recurso a la sacramentología pneumática de los SS Padres.

SARAIVA MARTINS, J., *I sacramenti della nuova alleanza* (Roma 1987).

SARTORE, D., «Alcuni recenti trattati di sacramentaria fondamentale. Considerazioni di un liturgista», en *RivLi* 3 (1988) 321-339. Aunque se aborda el análisis de los sacramentos desde una perspectiva litúrgica, se trata de un artículo muy instructivo por cuanto informa sobre los tratados de teología sacramental escritos por Finkenzeller, Vorgrimler, Marsilli, Rocchetta, Chauvet, Borobio y Castillo.

— Voz «Iglesia y liturgia» en *NDL*.

SARTORE, D., y TRIACCA, A. M. (Directores), *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid 1987).

SCANZILLO, C., *La chiesa sacramento di comunione* (Napoli 1987).

SCHANZ, J. P., *Los sacramentos en la vida y en el culto* (Santander 1968).

SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del Cristianismo,* dos tomos (Barcelona 1953).

— *Le mystère de l'Église et de ses sacrements.* Introduction, traduction, notes et appendices par Dom Augustin Kerkvoorde, O.S.B. (Paris 1966). Aunque con formato de libro independiente, se trata del capítulo VII de *Misterios del Cristianismo.* En la edición española las páginas 567-647 del tomo II. Aducimos este libro por las interesantes aportaciones que ofrece en la introducción, en las notas y en los apéndices.

SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1965).

— «Los sacramentos como órganos del encuentro con Dios», en FEINER, J., TRÜTSCH, J., y BÖCKLE, F., *Panorama de la Teología actual* (Madrid 1961), p. 469-498.

— «La liturgia lugar teológico», en *Revelación y teología* (Salamanca 1969), p. 211-214.

SCHILLEBEECKX, E.-WILLENS, B., «Presentación», en *Concilium* 31 (1968) 5-6. Esta breve nota resulta muy interesante por cuanto apunta hacia la necesidad de reconsiderar el sacramento como misterio para poder dialogar con lo más significativo de la cultura contemporánea.

SCHLIER, H., *Carta a los Efesios. Comentario* (Salamanca 1991).

SCHWEITZER, A., DÍEZ MACHO, A., *La Iglesia primitiva* (Salamanca 1974). De este pequeño pero instructivo libro, vale la pena subrayar el capítulo de Schweitzer titulado: *El culto en el Nuevo Testamento y en la actualidad,* p. 55-82, y el de Díez Macho: *El ambiente judío en el que nace el cristianismo,* p. 83-150. En el de Díez Macho se ha de prestar atención a la importancia que concede al influjo de la apocalíptica judía sobre el cristianismo, apreciación a tener en cuenta para comprender el origen del misterio en San Pablo.

SCHILSON, A., *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (Mainz 1982).
— «Erneurerung der Sakramententheologie im 20. Jahrundert. Ein Blick auf die Anfänge bei Romano Guardini und Odo Casel», en *LJ* 37 (1987) 18-41.
— *Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis* (Düsseldorf 1986).
SCHLETTE, H. R., «Sacramento. II, Historia de los dogmas. III, Elaboración sistemática», en *CFT* IV (1966) 163-174.
SCHMAUS, M., *Teología dogmática.* Vol. VI, *Los Sacramentos* (Madrid, 1961).
SCHNACKENBURG, R., «Culto y sacramentos», en *La Iglesia en el Nuevo Testamento* (Madrid 1965) p. 50-61.
SCHNEIDER, TH., *Signos de la cercanía de Dios* (Salamanca 1982), en especial 8-21, en que trata de la base antropológica de los sacramentos.
SCHOLZ, F., *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Ales* (Breslau 1940).
SCHULTE, R., «Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical», en *MyS* IV/2, p. 53-159.
SCHÜRMANN, H., «Palabras y acciones de Jesús en la última cena», en *Concilium* 40 (1968) 629-640.
SCHUPP, F., *Glaube-Kultur-Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis* (Düsseldorf 1974).
SEMMELROTH, O., «Personalismus und Sakramentalismus. Zu Frage nach der Ursächlichkeit der Sakramente», en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (München 1957), p. 199-218.
— *El sentido de los sacramentos* (Madrid 1965).
— *La Iglesia como sacramento original* (San Sebastián 1966).
— «La Iglesia como sacramento radical», en *MyS* IV/1, p. 330-362.
— «Uhrsakrament», en *LThK,* tomo 10, col. 568-569.
SEYBOLD, M., «Die Siebenzahl der Sakramente», en *MThZ* 27 (1976) 113-138.
SKOWRONEK, A., *Sakrament in der Evangelische Theologie der Gegenwart* (München 1970).
SMULDERS, P., «La Iglesia como sacramento de salvación», en G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966) p. 377-451.
STAAB, K., *Cartas a los tesalonicenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales* (Barcelona 1974).
STENZEL, A., «La liturgia como lugar teológico», en *MyS* I, p. 670-684.
TABORDA, F., *Sacramentos, praxis y fiesta. Para una teología latinoamericana de los sacramentos* (Madrid 1987).
TEMIÑO SAIZ, A., «¿Es idéntica o diversa la especie de causalidad en los distintos sacramentos?», en *RET* 10 (1950) 491-515.
— «Los sacramentos tienen diversa especie de causalidad», en *XV Semana Española de Teología. Problemas de actualidad en teología sacramentaria* (Madrid 1956).
TERRIN, A. N., «Quando pregare e fare. Filosofia del linguaggio e liturgia», en *Una liturgia per l'uomo* (Padova 1986), p. 156-184.
TILLARD, J. M. R., *Les sacrements, événement du salut* (Bruxelles 1964).

— «Le nuove prospettive della teologia sacramentaria», en *SD* 12 (1967) 37-58.

— «A propósito de la intención del ministro y del sujeto de los sacramentos», en *Concilium* 31 (1968) 125-139.

TILLARD, H., *Sacrements sources de vie. Études de théologie sacramentaire* (Paris 1982).

TODOROV, T., *Théories du symbole* (Paris 1977).

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica.* Edición Biblioteca de Autores Cristianos. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presididos por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Francisco Barbado Viejo, O. P., obispo de Salamanca. Introducción general por el R. P. Mtro. Fr. Santiago Ramírez, O. P. (Madrid 1948ss).

TRAETS, C., «Orientations pour une théologie des sacrements», en *QLP* 53 (1972) 97-118.

TRENCHARD, E.-WICHAM, P., *Una exposición de la epistola a los efesios* (Madrid 1980).

TRIACCA, A. M., «Spirito Santo e liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento», en BÉKÉS, J., y FARNEDI, G., *Lex orandi lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini* (Roma 1980), p. 133-164.

— «"Liturgia" "locus theologicus" o "theologia" "locus liturgicus"? Da un dilemma verso una sintesi», en FARNEDI G., *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prf Salvatore Marsili (1910-1983)* (Roma 1986), p. 193-233.

— «Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica. Approccio ad un sondaggio di opinioni», en *RL* 75 (1988) 340-358.

TROUBNIKOFF, A., *Commentaire sur les sacrements* (Genève 1973).

TURA, E. R., *Il Signore cammina con noi. Introduzione ai sacramenti* (Padova 1987).

UBBIALI, S., «Liturgia e sacramento», en *RL* LXXV (1988) 297-320.

VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica fundamental* (Madrid MCMLIX).

VAILLANCOURT, R., *Per un rinnovamento della teologia sacramentaria* (Napoli 1981).

VAN DEN EYNDE, D., «La définition des sacrements pendant la premiére période de la théologie scholastique 1050-1240», en *Antonianum* 24 (1949) 183-228; 439-488; 25 (1950) 3-78.

— «The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism (1125-1240)», en *Franciscan Studies* 11 (1951) 117-144; 12 (1952) 1-26.

— *Saint Augustin pasteur d'âmes* (Paris 1955).

— «Sacramentum chez saint Augustin», en *MD* 13 (1948) 50-65.

VAN IERSEL, B., «Algunas raíces bíblicas del sacramento cristiano», en *Concilium* 31 (1968) 7-23.

VAN ROO, G., *De sacramentis in genere,* Editio secunda (Romae 1960).

— «Reflections on Karl Rahner's *Kirche und Sakramente*», en *Gregorianum* 44 (1963) 465-500.

— *The Christian Sacrament* (Roma 1992).

— *Man the Symbolizer* (Roma 1981).
VATJA, V., *Évangile et Sacrement* (Paris 1973).
VERGOTE, A., «Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique», en *MD* 91 (1967) 129-151.
— *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974).
— «Gestos y acciones simbólicos en la liturgia», en *Concilium* 62 (1971) 198-211.
VIDAL, J., *Sacré, symbole, créativité* (Lovaine-la-Neuve 1990).
VILANOVA, E., «Expresión de la fe en el culto. II, En la época posapostólica», en *Concilium* 82 (1973) 192-203. Este número de *Concilium* resulta muy interesante para quien desee estudiar la relación fe y liturgia.
VILLETE, L., *Fe y sacramentos,* 2 vols. (Barcelona 1969).
— «Le rite: expression opérante», en *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974), p. 119-215.
VISENTIN, P., «Mysterion-sacramentum. Dai Padri alla Scolastica», en *StP* 4 (1957) 394-414.
VORGRIMLER, H., *Teología de los sacramentos* (Barcelona 1989). Interesa la lectura de esta obra por cuanto su autor intenta desarrollar una comprensión de los sacramentos a partir de las premisas antropológicas que se implican en la comunicación simbólica. Para responder a la pregunta actual sobre el lugar que debe ocupar la sacramentología en el conjunto de la teología dogmática, sostiene que constituye una parte esencial de la liturgia, ya que Cristo se hace presente en la Iglesia por medio de la liturgia y de modo muy particular por los sacramentos. Muy interesante resulta el capítulo quinto cuando desarrolla las fuentes básicas de una sacramentología fundamental y afirma que los sacramentos son el evento de la palabra de Dios.
— «Liturgie als Thema der Dogmatik», en RICHTER, K., *Liturgie ein vergessenes Thema der Theologie?* (Freiburg-Basel-Wien 1987), p. 113-127.
VOYE, L., *Sociologie du geste religieux* (Bruxelles 1973).
WEBER, M. J., «Wort und Sakrament. Diskussionsstand und Anregung zu einer Neueinterpretation», en *MThZ* 23 (1972) 241-274.
WEISWEILER, H., *Die Wirksamkeit der Sakramente nach H. von St. Viktor* (Freiburg im Br. 1932).
— «Hugos von St. Victor Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae als früscholastisches Quellenwerk», en *Miscellanea G. Marcati,* vol. 2 (Vaticano 1946), p. 179-219.
WINKLHOFER, A., *La Iglesia en los sacramentos* (Madrid 1971).
WITTE, J. L., «Quelques thèses sur la sacramentalité de l'Église», en *Istina* 14 (1969) 137-153.
WORGUL, G., *From Magic to Metaphor. A validation of the christian sacraments* (New York 1980).
ZADRA, D., y SCHILSON, A., «Símbolo y sacramento», en *Fe cristiana y sociedad moderna* 28 (Madrid 1982), 107-182.
ZITNIK, M., *Sacramenta. Bibliographia Internationalis.* Cuatro volúmenes (Roma 1992). Obra imprescindible como instrumento de trabajo a quien desee estudiar el tema de los sacramentos. Recoge toda la bibliografía sacramentaria a partir de 1960. Incluye algunos textos anteriores, pero

nunca sobrepasa el año 1900. En las páginas XIX-XXII del volumen primero hay una introducción en castellano. Los tres primeros volúmenes refieren por orden alfabético los autores y sus obras; el cuarto está integrado por los índices que posibilitan de manera fácil la búsqueda de toda la información.

ZORELL, F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Reeditio Photomechanica (Roma 1968).

SIGLAS

ALKGMA	*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* (Berlin 1885ss).
Agustín-BAC	Obras de San Agustín. Edición Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1956ss. Cada cita será reseñada por el título particular de la obra y por el tomo y la página de la colección).
ALW	*Archiv für Liturgiewissenschaft* (Regensburg 1950ss. Continuación a partir de 1950 de JLW).
Anselmo-BAC	Obras completas de San Anselmo, I y II. Edición Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1952-1953. Cada cita será reseñada por el título particular de la obra y por el tomo y página de la colección).
Antonianum	Antonianum (Roma 1926ss).
Apologistas-BAC	Padres Apologistas Griegos (s.II). Introducciones, texto griego, versión españolá y notas de Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1954).
Apostólicos-BAC	Padres Apostólicos. Introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1950).
AV	*Anales Valentinos* (Valencia 1975ss. Antes ASV).
ASV	*Anales del Seminario de Valencia* (1961; ahora AV).
ATG	*Archivo Teológico Granadino* (Granada 1938ss).
Catecismo	*Catecismo de la Iglesia Católica* (Getafe 1992).
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (Turnholti 1953ss).
CCSL	Corpus Christianorum Sectio Latina (Tumholti 1953ss).
CFT	*Conceptos Fundamentales de Teología,* dirigido por H. Fries (Madrid 1966).
Cipriano-BAC	Obras de San Cipriano. Introducción, versión y notas de Julio Campos, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1964).
Concilium	Concilium (Einsiedeln-Zürich-Mainz 1965ss).
CT	*Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum tractatum*, Edita la Societas Goerresiana (Freiburg i. Br. 1901ss).
CTom	*Ciencia Tomista* (Madrid 1910ss).
Diakonia	*Diakonia. Internationale Zeitschrift für Theologie* (Mainz-Olten 1966ss).
DTh	*Divus Thomas* (Fribourg 1914-1954).

DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique,* ed. por A. Vacant y E. Mangenot y continuado por E. Amann (Paris 1930ss).
DS	Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, Denzinger, F.-Schönmetzer, A. (Barcelona[32] 1963).
EDIL	Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae, R. Kaczynski (Marietti 1976).
EThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Brügge 1924ss).
EstEcl	*Estudios Eclesiásticos* (Madrid 1922ss).
Éfranc	*Études Franciscaines* (Paris 1909-1840 y 1950ss).
FStudies	*Franciscan Studies* (St. Bonaventure N. Y. 1940ss).
Gregorianum	*Gregorianum* (Roma 1920ss).
In IV Sent.	Santo Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi,* tome IV, recognovit atque iterum edidit R. P. M. F. Moos, O.P. (Paris 1947).
JLW	*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (Münster 1921-1941). Actualmente ALW.
JThS	*The Journal of Theological Studies* (London 1899ss).
LJ	*Liturgisches Jahrbuch* (Münster 1951ss).
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* dirigido por J. Höfer y K. Rahner (Freiburg i. Br.[2] 1957-1965).
LumVitae	*Lumen Vitae* (Bruxelles 1946).
MD	*Maison Dieu* (Paris 1945ss).
MS	*Medieval Studies* (Toronto 1939ss).
MyS	*Mysterium Salutis,* dirigido por J. Feiner y M. Löhrer (Madrid[2] 1974).
MThZ	*Münchener Theologische Zeitschrift* (München 1950ss).
NDL	*Nuevo Diccionario de Liturgia.* Dirigido por Sartore, D., y Triacca, A.M. (Madrid 1987).
NRTh	*Nouvelle Revue Théologique* (Tournai-Louvain-Paris 1879ss).
PHASE	*Phase* (Barcelona 1964ss)
PL	*Patrologia Latina* editada por J.-P. Migne (Paris 1844-1855).
PTA	*Panorama de la Teología Actual,* editado por Joh. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (Madrid 1961).
QLP	*Questions Liturgiques et Paroissiales* (Louvain 1921 ss).
Rahner-Escritos	Karl Rahner, *Escritos de Teología* (Madrid 1963-1970).
Rahner-Saggi	Karl Rahner, *Nuovi saggi* (Edizione Paoline, 1970-1975).
Rahner-Schriften	Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln 1968-1972).
RB	*Revue Biblique* (Paris 1892ss; la nueva serie a partir de 1904ss).
RCT	*Revista Catalana de Teología* (Barcelona 1976ss).

RET	*Revista Española de Teología* (Madrid 1941ss).
RHE	*Revue de l'Histoire des Religions* (Paris 1880ss).
RL	*Rivista Liturgica* (Torino-Leumann 1913ss).
RPL	*Rivista di Pastorale Liturgica* (Brescia 1963ss).
RSR	*Recherches de Science Religieuse* (Paris 1910ss)
RSPhTh	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris 1907ss).
RThom	*Revue Thomiste* (Paris 1893ss).
RThPh	*Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausana 1913-1950).
SAL	*Salmanticensis* (Salamanca 1954ss).
SC	*La Scuola Cattolica* (Milano 1873ss).
SourcesCh	*Sources Chrétiennes,* colección dirigida por H. de Lubac y J. Daniélou (Paris 1941ss).
Scholastik	*Scholastik* (Freiburg i. Br. 1926. A partir de 1966 *Theologie und Philosophie*).
SD	*Sacra Doctrina* (Bolonia 1955ss).
SM	*Sacramentum Mundi.* Enciclopédia Teológica, dirigida por Karl Rahner (Barcelona 1972-1976).
STh	*Scripta Theologica* (Pamplona 1969ss).
StMis	*Studia Missionalia* (Roma 1943ss).
StP	*Studia Patavina* (Padua 1954ss).
ThJ	*Theologische Jahrbücher* (Leipzig 1922ss).
ThPh	*Theologie und Philosophie* (Freiburg i. Br. 1966ss, antes *Scholastik*)
ThSt	*Theological Studies* (Baltimore 1940ss).
ThWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* editado por G. Kittel-G. Friedrich (Stuttgart 1933-1979).
ThWNT-TI	*Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Traducción italiana del ThWNT a cargo de F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, Brescia 1965-1988).
Vaticano II	Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Edición bilingüe promovida por la Conferencia Episcopal Española (Madrid 1993).
WA	Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe, Weimar 1883ss).
WiWei	*Wissenschaft und Weisheit* (Düsseldorf 1934ss).
ZKTh	*Zeitschrift für Katholische Theologie* (Wien 1877ss).
ZNW	*Zeitschrift für die Neutestamentlich Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* (Giesen 1900ss; Berlín 1934ss).



TRATADO GENERAL DE LOS SACRAMENTOS

PARTE PRIMERA

EL SACRAMENTO EN SU HISTORIA

CAPÍTULO I

PROBLEMATICA ACTUAL DEL TRATADO DE SACRAMENTOS

BIBLIOGRAFIA

BOROBIO, D., «Algunos puntos más significativos de la evolución de la teología sacramental», en *Evangelización y sacramentos* (Madrid 1975), p.93-117; COLOMBO, G., «Dove va la teologia sacramentaria?», en *SC* 6 (1974) 673-717; ESPEJA, J., «Para una renovación en la teología sacramental», en *CTom* XCIX (1972) 217-257; FERNÁNDEZ, P., «Liturgia y teología. La historia de un problema metodológico», en *CTom* XCIX (1972) 135-179; LÓPEZ MARTÍN, J. *«En el Espíritu y la Verdad». Introducción a la liturgia* (Salamanca 1987); POU i RIUS, R., «Transformació de la sacramentologia. Lectura prospectiva d'unes dades bibliográfiques», en *RCT* 1 (1976) 513-530; SARTORE, D., «Alcuni recenti trattati di sacramentologia fondamentale», en *RivLi* 3 (1988) 321-339; SCHILLEBEECKX, E., «La liturgia lugar teológico», en *Revelación y teología* (Salamanca 1968), p. 211-214; TRIACCA, A. M., «Liturgia» «locus theologicus» o «Theologia» «locus liturgicus»? Da un dilema verso una sintesi», en FARNEDI G., *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prf. Salvatore Marsili (1910-1983)* (Roma 1986), p. 193-233; VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica fundamental* (Madrid 1959).

I. REVISION METODOLOGICA

Pronunciamientos críticos

Si se tiene en cuenta que aquello que se pretende con la consideración histórica de un tema es otorgar una comprensión de presente a la lectura de los datos históricos, a nadie habrá de sorprender que comencemos la nuestra partiendo de la actualidad. Al estudioso de la historia en general, y de una manera especial al de la teología de los sacramentos, el desarrollo del ayer se comprende desde la concreción en el hoy; por ello, a partir de la situación del presente se llega al conocimiento del pasado. Para el teólogo estudioso de los sacramentos, esta afirmación resulta tan fundamental que tan sólo a partir de ella puede explicar la necesaria ilación que existe entre la forma actual de un determinado signo sacramental y todas las distintas maneras de expresar la misma realidad a lo largo de la vida de la Iglesia. Desde el signo sacramental de hoy se comprende la evolución de su historia. Y trasladando esta consideración al desarrollo de los tra-

tados teológicos, y en particular al de los sacramentos, hemos de reconocer que su secular desarrollo intelectual se ha plasmado en las formulaciones con las que hoy día se expresa su contenido, y por ello, en función del hoy e instalados en el presente tiene sentido emprender una lectura histórica de las ideas.

Por ello, al tener que tomar en consideración los problemas que en la actualidad afectan a la sacramentología general, equivalente en el lenguaje actual al tratado clásico *De sacramentis in genere,* hay que comenzar iniciando un rastreo sobre el pasado, con el fin de comprender la evolución que ha sufrido hasta conseguir su actual contextura. Y como quiera que un tratado teológico no es una estructura cerrada, sino una constante pesquisa por profundizar en todos y cada uno de sus aspectos, no podemos detenernos considerando el ayer, sino que habremos de prestar una especial atención a aquellos temas que de un modo u otro se presentan hoy circundados por el interrogante de lo problemático.

Y que esta preocupación por los problemas en el tratado de los sacramentos no responde a una mera apreciación subjetiva de quien escribe, lo corrobora el sentir crítico de aquellos teólogos que, desde distintos puntos de vista, han puesto en tela de juicio la validez del planteamiento que han seguido, incluso en nuestros días, la generalidad de los autores que han tratado sobre los sacramentos. En esta postura crítica están, de un lado, quienes acusan a la sacramentología contemporánea, concretamente a la que ha surgido bajo el influjo de Karl Rahner, de haber provocado una inflación del término sacramento, al aplicarlo indiscriminadamente a realidades tan dispares como el mundo, la Iglesia y los signos sacramentales propiamente dichos, y, en consecuencia, de haber abocado la sacramentología a una crisis, de la que tan sólo se podrá salir si se piensan de nuevo sus temas, recuperando para el término sacramento la univocidad que le permita expresar correctamente, y sin peligro de equívoco, la realidad sobrenatural que aspira a describir. Un representante de esta tendencia crítica es el italiano Giuseppe Colombo, quien adopta una postura sumamente revisionista ante la fórmula acuñada por la teología alemana: *die Kirche als Uhrsakrament* (la Iglesia como sacramento prístino [1]). En otro lado se hallan autores como Schillebeeckx y Willens, que reprueban a los más recientes manuales de sacramentología general por continuar desentendiéndose metodológicamente de las cuestiones capaces de provocar una renovación en el estudio

[1] COLOMBO, G., «Dove va la teologia sacramentaria?», en *SC* 102 (1974), 673-717. Véanse las p.673-677 y 694. En esta última página describe en términos verdaderamente pesimistas la situación actual de la sacramentología: «se la teologia sacramentaria... oggi é in crisi, bisogna riconoscere che l'orientamento assunto dalla teologia contemporanea non può avvicinare a una soluzzione».

de los sacramentos. En estos términos formulan su rechazo: «Este tratado (el de *Sacramentis in genere)*, en la mayoría de los libros de texto, no ha pasado de ser, por desgracia, una construcción a priori donde se presentan las condiciones generales que deben cumplir los siete sacramentos. Este procedimiento, además, da la impresión de que los siete sacramentos lo son todos de la misma manera, son igualmente importantes y no conocen ningún desarrollo histórico» [2]. Estimulados por esta sagaz advertencia de dos cualificados maestros, y sin perder de vista la acusación de aquellos a quienes nos hemos referido en primer lugar, nos sentimos obligados a comenzar nuestra reflexión sobre la época contemporánea haciendo balance de las cuestiones sin cuya explícita referencia resulta imposible plantear de modo válido el tratado de los sacramentos como un saber teológico y, en consecuencia, como un servicio a la vida de la Iglesia. Y tanto para cimentar esta rama de la teología, a la que en esta ocasión pretendemos dedicarnos, como, sobre todo, para facilitar la comprensión del porqué de no pocas dudas que en la actualidad la afectan, se impone que reconstruyamos en sus rasgos fundamentales la génesis histórica seguida por el tratado general sobre los sacramentos.

La sacramentología general, el tratado llamado clásicamente *De sacramentis in genere,* es uno de los más modernos entre los que constituyen el entramado del armazón teológico. Los Santos Padres, a pesar de haber expuesto su pensamiento sobre los sacramentos con tenaz asiduidad, nunca escribieron un tratado sobre los sacramentos en general. Por ejemplo, las obras catequísticas de san Ambrosio *De mysteriis* o *De sacramentis* son reflexiones pastorales sobre los sacramentos de incorporación a la Iglesia, pero no pueden ser consideradas tratados generales sobre los sacramentos. Tan sólo los autores de la Escolástica, aunque apoyándose en la valiosa aportación sacramental de San Agustín, tanto en sus reflexiones exegéticas y dogmáticas como en las que formuló en la pugna mantenida con los pelagianos y los donatistas, comenzaron a sentir la necesidad de exponer de modo unitario el contenido doctrinal sobre los sacramentos. Y a pesar de la incertidumbre que se advierte en no pocos tratadistas de los siglos XII y XIII cuando reflexionan sobre cuestiones tan fundamentales como son la institución de los sacramentos o su causalidad, se ha de reconocer que comenzaron a elaborar una doctrina con la

[2] SCHILLEBEECKX, E. - WILLENS, B., «Presentación», en *Concilium* 1 (1968) p.13-15. Karl Rahner escribe en *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967), p.55: «Esto no quiere decir que haya que presuponer *a priori* que en todos los sacramentos sea el mismo el estado de la cuestión. Precisamente ésta es la desgracia de nuestra teología sacramental corriente: como hay precisamente siete sacramentos, los mide a todos con el mismo rasero, tanto por lo que atañe a la demostración de su existencia, como al modo de tratar de su esencia».

que conceptualizar de forma coherente la enseñanza sobre los sacramentos y que con su labor prestaron un servicio al que sería el definitivo magisterio sacramental de la Iglesia. Si tuviésemos que precisar los autores por los que la Escolástica ascendió hasta la construcción de la sacramentología general, deberíamos referirnos necesariamente a Berengario de Tours, Pedro Abelardo y su escuela, Hugo de San Víctor, la *Summa Sententiarum*, Pedro Lombardo y Santo Tomás de Aquino [3]. Pero la sacramentología general, en forma de tratado independiente, no adquirió su apogeo hasta la llegada del barroco. Fue a partir de Trento, y apoyándose en la autoridad de la doctrina propuesta por la Iglesia, cuando se consolidaron tanto el contenido categórico de las proposiciones sacramentales como la expresión formal de las mismas. La teología del barroco, respaldada por la enseñanza del magisterio conciliar, afianzó los conceptos y el léxico sacramental y se mostró segura al estructurar el tratado de los sacramentos en general. Sin embargo, hemos de reconocer que, a pesar de la seguridad que mostraron los teólogos postridentinos, su método a la hora de presentar los sacramentos adoleció de no pocos y graves defectos, siendo quizá el de mayor monta la misma lectura parcial que hicieron de los textos del Concilio. A la hora de interpretar la doctrina propuesta por la Iglesia en Trento, los teólogos del barroco llevaron a cabo su cometido a partir de dos posiciones, ambas defectuosas, pues leyeron los documentos conciliares sin perspectiva histórica, y conceptualmente partieron de la posición en que cada uno se hallaba instalado a partir de la escuela de su procedencia. Resultado de esta lectura fue achacarle al magisterio contenidos doctrinales que no había formulado. Sirvan de ejemplo las referencias el modo como interpretaron la institución de los sacramentos por Jesucristo y al modo como expusieron que los signos sacramentales causan la gracia. Sobre estas dos referencias, dada su importancia, tendremos que volver de nuevo en el momento oportuno. El resultado de tal proceder fue elaborar unos tratados, y en consecuencia unos manuales, en los que, a partir de las propias consideraciones de escuela, los sacramentos más se parecían a elementos que causaban la gracia con precisión y exactitud mecánicas que a acciones vivas de Jesucristo celebradas por la Iglesia.

Esta situación, que ha pervivido a lo largo de más de tres siglos, se ha visto alterada en los últimos tiempos, pues en nuestros días,

[3] A este respecto pueden verse los artículos de CAPRIOLI, A., «Alle origini della "definizione" di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo», sobre todo el epígrafe «Il sacramento nelle prime "sistemazioni" scholastiche», en *SC* 102 (1974), 718-724; de CLOES, H., «La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle», en el apartado «La systématisation d'ensemble», en *EThL* 3 (1958), 281-314; y de DONDAINE H-F., «La définition des sacrements dans la Somme Théologique», en *RSPhTh*, 31 (1947), 213-228.

como ya hemos oído, se han alzado voces que de manera reiterada han pedido una revisión metodológica del tratado de la sacramentología general, hasta llegar a formar conciencia de que no pocos planteamientos sobre los sacramentos tienen que ser revisados. Como han sido varios los factores que han influido en la toma de postura que urge la revisión en el planteamiento de la sacramentología, será conveniente, en la medida de lo posible, referirlos de forma sistemática, analizando para ello las exigencias científicas, básicamente las históricas, que han despertado el ansia de la renovación metodológica del tratado; el planteamiento teológico y litúrgico sobre el signo sacramental, y el nuevo impulso que, a partir del Vaticano II, ha promovido la revisión del elenco temático en el conjunto del tratado sobre los sacramentos. Tan sólo teniendo en cuenta todos estos factores, se le podrá tomar el pulso con precisión al actual momento de la sacramentología.

Desplazamiento del enfoque

Una de las primeras mutaciones operadas en la teología sacramental contemporánea, si se la compara con la de los siglos precedentes, ha consistido en desplazar la atención al sacramento desde su comprensión como «cosa» hasta su aprecio como «acción». El sacramento, con esta nueva visión teológica, ha conseguido el rango de ser pensado como celebración eclesial y, de rechazo, ha perdido la consistencia de ser considerado como una realidad casi autónoma que, de manera más o menos mecánica, causa la gracia. El sacramento, en cuanto realidad teológica, y con él su causalidad salvífica, ha ganado en vitalidad, no solo en la práctica pastoral, sino también en la reflexión teórica, en la medida en que se le ha tomado en consideración desde la operatividad litúrgica de la Iglesia [4]. Revalorizar el signo sacramental ha sido, sin duda, uno de los logros a anotar en el haber de la actual teología sacramental. Atender a este proceso de revitalización del signo y analizar las posibilidades que continúa ofreciendo a la teología de nuestros días, serán dos menesteres a los que deberemos prestar atención, si deseamos determinar la vitalidad que en nuestros días muestra la reflexión sobre los sacramentos y con ella la vitalidad sacramental en la Iglesia.

[4] Véase de qué modo tan gráfico expresa esta idea R. Masi, cuando escribe: «Il sacramento era considerato come mezzo o strumento per produrre la grazia nelle anime... Lo sviluppo della teologia di questi ultimi anni ha portato a superare questa visuale incompleta dei sacramenti», en «Cristo, chiesa, sacramenti. Aspetto cristologico ed ecclesiologico dei sacramenti», en *Miscellanea Antonio Piolanti,* volume primo (Romae MCM LXIII), p.228.

Localización del tratado de sacramentos

Buscar el lugar adecuado de la sacramentología dentro del entramado teológico será un cometido nuevo a tomar en consideración, y para ello se habrá de tener en cuenta, por una parte, que a los sacramentos les acompaña una doble dimensión cristológica y eclesiológica y, por otra, que son desde su propia naturaleza acciones salvíficas y eclesiales.

Según Santo Tomás, el lugar propio de los sacramentos en el conjunto del plan teológico es el que sigue a la cristología. Así lo propone en la *Suma Teológica* cuando escribe: «Después de la consideración de cuanto atañe al misterio del Verbo encarnado, hay que estudiar los sacramentos de la Iglesia, cuyo efecto depende del mismo Verbo encarnado» [5]. Esta proposición no deja de tener su lógica, pues si el hombre recibe por medio de los sacramentos la gracia santificante merecida por Jesucristo en la redención, justo es que se estudien inmediatamente después de la soteriología. A pesar de ello, semejante planteamiento hoy no puede ser adoptado sin más. Después de la enseñanza del Vaticano II, que ha vinculado los sacramentos a la Iglesia, ha habido necesidad de revisar el lugar que debe ocupar el tratado de los sacramentos, y a la hora de dar respuesta a esta pregunta, no han faltado teólogos que se han decantado por considerar a los sacramentos como parte integrante de la liturgia [6]. Sin negar ni mucho menos esta dimensión litúrgica de los sacramentos, a la cual habremos de referirnos inmediatamente, intentamos de momento dar una respuesta directa a la pregunta formulada sobre el lugar propio de la sacramentología, y para ello afirmamos que la consideración intelectual y sistemática de los sacramentos, en cuanto son acciones de la Iglesia que confieren al hombre la vida divina, debe ocupar el vértice de un ángulo cuyos lados sean la cristología y la eclesiología. Y si se nos permite ampliar el símil geométrico con un dato que no corresponde al cálculo propio de la geometría, habremos de decir que en este mismo ángulo toma asiento la acción vivificadora del Espíritu Santo. A partir de esta confluente operatividad cristológica, pneumológica y eclesiológica ha de ser tomado en consideración el tratado de los sacramentos en general. Y quizá esta simple imagen geométrica pueda servir para aquilatar el justo equi-

[5] *Suma Teológica*, III, q. 60, introducción.

[6] VORGRIMLER, H., *Teología de los sacramentos* (Barcelona 1989), en p.38-46 «La ubicación de los sacramentos». Al iniciar su reflexión afirma: «Ahora es ya posible pasar a determinar con mayor precisión el lugar teológico de los sacramentos: éstos son una parte esencial de la liturgia de la Iglesia». Véase del mismo autor «Die Liturgie als Thema der Dogmatik», en TRIACCA, A. M. y PISTOIA, A., *Liturgia: Conversion et vie monastique* (Roma 1989), p.113-127.

librio que ha de guardarse en la consideración sobre los sacramentos, cuando se les toma en consideración desde su doble configuración cristológica y eclesiológica, pues ninguna de ellas dos debe ni desplazar ni suplantar a la otra [7]. Repetimos que después del Vaticano II ya no es posible concebir el tratado general de los sacramentos al margen de la eclesiología, pues los sacramentos son acciones de Cristo en la Iglesia y para la Iglesia.

Rahner con formulación más tajante, y en lógica consecuencia con su manera de concebir los sacramentos, ha propuesto que la sacramentología general forma parte integrante de la eclesiología. He aquí cómo ha formulado su pensamiento: «Por donde se ve también que el tratado *De sacramentis in genere,* bien comprendido, no es una formalidad abstracta de la esencia de los sacramentos en particular, sino que forma parte del tratado de la Iglesia, que precede realmente a la doctrina de los sacramentos en particular, en lugar de seguirlos como una generalización *a posteriori*, dado que sólo partiendo del tratado del protosacramento se puede reconocer la sacramentalidad de más de un sacramento» [8]. El pensamiento de Rahner, como se advierte a simple vista, resulta sumamente sugestivo, al hacer recaer todo el peso de su argumentación sobre la concepción de la Iglesia como protosacramento, noción que ahora no es la ocasión propicia para analizar, pero que esperamos hacerlo a su debido tiempo, tomando en consideración tanto su pro como su contra. De momento debemos llamar la atención sobre el comportamiento de Rahner, ya que contra lo propuesto por otros, hace una implícita, pero clara defensa del tratado de los sacramentos en general como un tratado teológico integrado en la eclesiología y desde el que se inicia el particular de cada uno de los sacramentos. La razón de este montaje es clara, para quien tiene en cuenta que, según Rahner, el único sacramento, en términos absolutos, es la Iglesia y que los siete sacramentos participan de su sacramentalidad.

II. PERSPECTIVA HISTORICA

La historia como principio de renovación

Que la legitimidad del tratado de los sacramentos en general está hoy puesta en crisis, es un dato de fácil comprobación. No faltan teólogos que, con palmaria agresividad, se preguntan abiertamente si

[7] Insistimos en este punto por tratarse de una de las dificultades más acentuadas con las que ha de enfrentarse la sacramentología contemporánea, si quiere explicar perfectamente la relación entre la Iglesia y los sacramentos.

[8] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, 2.ª ed. (Barcelona 1967), p.45.

todavía se debe admitir la existencia de un tratado que plantee de modo general las cuestiones sacramentales [9]. Para tales teólogos, el camino correcto sería el inverso, el que comenzase con el estudio particular de cada uno de los sacramentos y, tras un riguroso conocimiento histórico de los mismos, deducir las pertinentes conclusiones de tipo general. Cabe asegurar que al antiguo método deductivo, que mediante el apoyo en los silogismos hacía descender de principios generales las conclusiones particulares, se opone ahora el inductivo, que aspira a proceder analíticamente y, mediante la comprobación histórica del particular, llegar hasta lo general [10]. Se ha de reconocer que esta tentativa no ha quedado en mero deseo, sino que se ha ido abriendo camino entre quienes se han dedicado al estudio de los sacramentos, y desde el momento, que el conocimiento histórico se ha convertido en realidad admitida, ha influido de manera decisiva en la concepción del tratado de sacramentos en general y en el modo de exponer sus cuestiones particulares. Porque hay que admitir que, si en algún campo ha progresado con paso firme la teología sacramental, ha sido en el conocimiento histórico de las fuentes litúrgicas y en la comprensión de las categorías teológicas que la han impulsado en su tarea investigadora. Gracias a ello, hoy día tenemos un conocimiento bastante exacto de cómo la Iglesia ha ido administrando de modo distinto cada uno de los siete sacramentos a lo largo de su historia, y de las categorías teológicas con que ha contado en cada ocasión, cuando ha tenido que alterar el rito en la administración de los signos sacramentales.

En la actualidad, no hay sacramento sobre el que no se haya emprendido una auténtica investigación de su historia. Así lo testifican, por ejemplo, la obra de Poschmann sobre la penitencia y la unción de los enfermos [11], la de Stenzel sobre el bautismo [12], y la de Jungmann sobre la eucaristía [13]. Estos conocimientos históricos han obligado en gran medida a replantear determinadas cuestiones sobre la estructura sacramental, tales como el grado de determinación de la

[9] Schulte, después de haber referido una serie de circunstancias que han gravitado sobre no pocos estudios sacramentales, incluso contemporáneos, ha escrito: «Todo esto ha hecho problemática la sacramentología como tal y, sobre todo, sus fundamentos» *MyS* 4/2, p.56.

[10] Así lo recoge Espeja, cuando escribe en o. c., p.219: «Estas cuestiones tendrían un lugar más apropiado después de estudiar cada uno de los ritos y conocer su historia».

[11] Poschmann, B., *Busse und letzte Ölung* (Freiburg 1951). Véase en esta misma colección *Sapientia Fidei* la obra de Flórez, G., *Penitencia y unción de los enfermos* (Madrid 1993).

[12] Stenzel, A, *Die Taufe: Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958). Hay traducción italiana con el título: *Il battesimo: genesi ed evoluzione della liturgia battesimale* (Alba 1963).

[13] Jungmann, J., *El sacrifico de la misa* (Madrid 1963).

materia y de la forma dictaminado por Jesucristo en el momento de la institución, el modo cómo los sacramentos causan la gracia, e incluso la misma noción de institución divina de los sacramentos. Cuestiones que en la actualidad, y por efecto de los conocimientos históricos, no son, ni pueden ser, abordadas de igual manera a como lo fueron por los Escolásticos. La misma realidad del signo sacramental no es hoy comprendida como la comprendía Santo Tomás cuando, en relación con el efecto salvífico del signo, exigía que éste fuese aplicado materialmente tal y como había sido determinado por Jesucristo al instituirlo. Así, por ejemplo, en el caso del bautismo, Santo Tomás interpretaba los textos neotestamentarios desde la filosofía hilemorfista, de la que se servía como presupuesto estructural, y sostenía como condición necesaria para la validez del rito sacramental del bautismo que la forma reprodujese materialmente las mismas palabras dichas por Jesucristo al instituir el sacramento, según aparece en el texto de Mateo [14], y por ello concluía afirmando que no era válido el bautismo si se administraba con palabras similares. Para resolver la dificultad que se le planteaba ante el hecho de que los Apóstoles no habían conferido el bautismo en el nombre de la Trinidad, sino en el nombre de Jesús o del Señor, apelaba a la inmediata y prodigiosa intervención divina, que así lo había revelado a los Apóstoles, capacitándoles para tal mutación [15]. Con facilidad suma se advierte hasta que punto Santo Tomás, siguiendo un procedimiento deductivo, partía de un principio general, al que reconocía y le otorgaba valor de derecho divino, y llegaba a las conclusiones que lógicamente admitía y proponía como verdaderas. El camino recorrido en la actualidad es el inverso y, en la búsqueda de lo concreto, se recurre a la vida histórica de la Iglesia para conocer los principios con valor absoluto para la teología sacramental.

Desde lo ya dicho se ha de concluir que la historia es un camino que el teólogo ha de recorrer necesariamente, si quiere comprender lo que a través del tiempo han sido los signos sacramentales. Y esto por la sencilla razón de que la historia le enseña el modo como la Iglesia, siempre conscientemente fiel al mandato divino, los ha ido administrando. Y como quiera que la Iglesia ha reconocido siempre en los ritos una finalidad didáctica, siendo consecuente con esta función pedagógica, los ha administrado en momentos distintos con ritos diversos, subrayando en cada circunstancia el aspecto teológico que le interesaba destacar del contenido sacramental [16]. Así, por

[14] Mt 28, 19.

[15] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 6.

[16] Cf. ARNAU, R., «La posibilidad de evolución en los ritos sacramentales», *Anales del Seminario de Valencia* 8 (1964) 7-27.

ejemplo, cuando la Iglesia sintió la necesidad de poner de relieve dentro de la reflexión sobre el sacramento del Orden la vinculación intrínseca de este sacramento con la Eucaristía, al administrarlo realzó la entrega de la patena con el pan y el cáliz con el vino, hasta llegar a considerar la donación de los instrumentos como la materia del rito de ordenación de los presbíteros [17]. Con el correr de los siglos, cuando a la Iglesia le ha interesado, ya en nuestra época, poner de relieve que el ministro actúa en la persona de Cristo, por haber sido enviado por él mismo y participar de su misión, ha recurrido al rito de la imposición de las manos como más apto que la entrega de los instrumentos para significar la misión recibida, que le capacita para ejercer las obras ministeriales [18]. Ahora bien, hay que precisar que si la historia es un cauce necesario para percatarse de las diversas manifestaciones de la realidad sacramental, esta realidad, en lo que tiene de intrínsecamente sobrenatural, no se llega a conocer a través de la mera verificación de los datos históricos, sino por el acto de fe en la palabra de Dios que, en la institución de los sacramentos, los ha imperado a la Iglesia. Es esta una afirmación fundamental que en la metodología teológica no se puede olvidar, y que si se ha de tener presente en cualquier tratado teológico, en el de los sacramentos se ha de recordar de un modo muy particular, para no caer en la tentación de identificar la verificación histórica con el principio fundamentante del saber teológico sobre los ritos sacramentales. El rigor de la comprobación histórica permite verificar lo que ha ido haciendo la Iglesia a lo largo de su vida, pero la comprensión de este comportamiento eclesial sólo se alcanza desde la fe. Con lo cual se llega a la conclusión de que la historia permite afirmar lo que la Iglesia ha hecho y ha reconocido como propio, y por ello ha de ser valorado como un saber legítimo, pero la compresión plena del dato aportado por la vida de la Iglesia, por lo mismo que es intrínsecamente sobrenatural, quien la otorga no es la historia, sino la fe. La fe y la historia, en la metodología sacramental, no son ni deben ser términos que se excluyan, sino que se complementen.

Cultura actual y signo sagrado

Con reiterada frecuencia se viene afirmando de la cultura contemporánea que está regida por postulados pertenecientes al mundo físico-matemático, y que por ende es positivista y poco apta para

[17] DS 1326: *Presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem.*

[18] DS 3859: *Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem.*

apreciar los signos y, en consecuencia, los sacramentos. Así se lee, por ejemplo, en *Mysterium Salutis* [19]. Es cierto que el entorno cultural en el que tiene que desarrollarse la teología sacramental, por estar presionado por la técnica, es, en términos numéricos, materialista e inmanentista; sin embargo, no sería cierta la afirmación que sostuviese de manera absoluta que la cultura contemporánea es incapaz para valorar los signos, por lo menos, como enigmas antropológicos a través de los cuales el hombre se abre consciente o inconscientemente hacia una realidad que no es la meramente empírica [20]. Una simple constatación de datos habrá de servirnos para verificarlo. Y es conveniente tener en cuenta que, de los testimonios que vamos a aducir, tan sólo alguno ha sido espigado en contextos culturalmente cristianos, pero los más provienen de ambientes, si no decididamente ateos, sí cuando menos agnósticos.

Si empezamos por la música hallamos dos ejemplos que, sin ser ni mucho menos los únicos, permiten comprobar hasta qué punto los grandes compositores del siglo XX dan entrada en sus obras al simbolismo espiritual. Honegger, en el año 1941, por tanto en plena guerra mundial, compuso su famosa *Cantata de Navidad.* Quien analiza hoy esta composición no puede menos que asombrarse al advertir que un canto navideño comienza con la lúgubre y patética entonación del salmo penitencial *De profundis.* El valor del signo salta a la vista con este dato, pero se va a ampliar de inmediato, y para conseguirlo resultarán suficientes un texto y unos compases, con los que se expresará el dolor de una Europa destruida por la guerra. Y en expresión de este dolor, vivido en la sangrienta confrontación entre franceses y alemanes, se entremezclan el coro de un villancico alemán con otro francés. Y continuando su tenso desarrollo temático, la obra llega a la máxima expresión simbólica referida a la esperanza, sin duda a la esperanza cristiana, en la genial fuga que envuelve la doxología final del salmo *Laudate.* Escuchar hoy

[19] SCHULTE, R., en *MyS* IV/2, p.57 escribe: «La mentalidad de nuestra época está influida decisivamente por la técnica moderna y, de suyo, es más bien contraria a una interpretación personal-sacramental de la realidad». Véase también GY, P. M., «Problémes de théologie sacramentaire», en *MD* 110 (1972) 129-142, en especial p.140-142: «La théologie de la sacramentalité et ses ressources culturelles».

[20] Caro Baroja, J., ha acusado a los mismos que se llaman religiosos de haberse esforzado por desmantelar a la Iglesia de no pocos elementos simbólicos, verdaderas obras de arte y expresión genuina de valores antropológicos. En su obra *De la superstición al ateísmo* (Madrid 1974), p.287, escribe: «La religión no puede ya ser un freno, socialmente hablando; menos que nada un freno gubernativo. ¡Ojalá pueda seguir siendo un consuelo! Pero el problema es que todos los tesoros de arte, de poesía, de bondad y belleza que se acumularon durante siglos en aras de las religiones constituidas, parece que son las mismas gentes religiosas de hoy las primeras interesadas en malbaratarlos».

esta *Cantata de Navidad* equivale a sumergirse en el expresivo simbolismo de una Europa a la vez lacerada y esperanzada; lacerada por el caos de la guerra destructora, y esperanzada en la superación del odio entre los pueblos por el triunfo de la fraternidad cristiana. Y manteniéndonos en el área de la música, cabe preguntarse si es posible hallar un signo más gráfico del dolor humano y personal que la oración y el lamento que Penderecki pone en los labios de Cristo al cantar, en la Pasión según San Lucas, el trance de su oración en el huerto. El desgarro emocional que la súplica *Deus meus, Deus meus* causa en cualquier oyente de cualquier latitud, es el efecto conseguido por quien ha sabido convertir el comportamiento de Cristo en signo del dolor humano, apoyándose para ello en la literalidad de un texto y en la emoción de una patética aria musical.

En otro ambiente, y en este caso sin nutrirse inmediatamente de raíces cristianas, encontramos la aportación simbólica de la pintura. En primer lugar hay que hacer referencia al que sin duda ha sido el genio pictórico de nuestro tiempo, a Picasso. Las deformaciones de las figuras por él representadas son harto conocidas, pero no siempre han sido bien interpretadas. ¿Cómo explicar que deformase los contornos de la naturaleza un pintor que era capaz de dibujar de un solo trazo la silueta de un desnudo comenzado por los pies para terminar en la cabeza? [21] Su comportamiento ha constituido para no pocos un auténtico enigma. Quien con tal pericia dominaba el dibujo, alguna razón debió de tener para distorsionar las líneas cuando las dibujaba. Quizá la razón esté provista de una doble cara. Se puede decir, en primer lugar, que Picasso, siendo un realista, nunca copió la naturaleza, sino que, al dibujarla, la recreó desde su propia comprensión pictórica, de ahí las conscientes deformaciones con las que ofrecía su personal visión de las cosas. Por otra parte, es conveniente añadir que cuando Picasso deformaba la naturaleza con las alteraciones lineales que trazaba, no deshacía lo natural, sino que lo representaba de manera distinta, y con ello, sin salirse de lo concreto, al tiempo que lo representaba, trascendía lo meramente empírico y daba una visión simbólica de la realidad. Todo en la obra de Picasso es real y no es real de manera simultánea. Todo es real, pero trascendido. Picasso al dibujar hizo de las cosas símbolos de las propias cosas. Desde aquí puede hablarse de un cierto sentido trascendente en su pintura. Laín Entralgo, manifestando no poca admiración y comprensión por el pintor que fue Picasso, se ha atrevido a calificar su arte de prerreligioso, y esto a partir del talante metafísico que advier-

[21] Quien desee convencerse del valor de Picasso como dibujante que visite su museo en Barcelona y que se fije en los dibujos de la niñez y de la juventud. No necesitará de más pruebas.

te en su tan numerosa obra [22]. Algo similar habría que decir de los trazos a simple vista infantiles de Joàn Miró. Uno y otro, estos dos grandes maestros de la pintura, cuando con el manejo genial del dibujo distorsionaban la realidad física, estaban superando el mero realismo inmanente y, tal vez sin formulárselo de manera explícita, como insinúa Laín, ponían de manifiesto que la realidad puede quedar perfectamente diseñada a través de trazos simbólicos, que se abren proyectados hacia lo trascendente. Ampliando la proposición de Laín me permito sugerir que con toda seguridad habría de deparar agradables sorpresas la comparación de los dibujos deformados de Picasso y de Miró con las pinturas y también esculturas religiosas diseñadas por los artistas del románico. En aquellos y en éstos se habría de reconocer como nota coincidente la finalidad simbólica del arte a la hora de expresar la realidad sagrada o humana.

Y como dato último, hay que recurrir al mundo del teatro. La gran aportación del simbolismo a la cultura contemporánea ha llegado de la mano del sin duda genial Antonin Artaud, quien, como todo hombre que no se encierra en los moldes de la mediocre normalidad, tiene junto a grandes valores no pocas deficiencias. Nadie como él ha apreciado tanto la potencia simbólica del ademán, y ha reducido a menos la capacidad de comunicarse mediante la palabra, cuando ha escrito: «el gesto expresa pensamientos que escapan al dominio del lenguaje hablado». Artaud llegó a reconocer de tal manera la fuerza de los signos que no tuvo inconveniente en escribir: «el lenguaje de la palabra debería ceder ante el lenguaje de los signos, cuyo aspecto objetivo es el que nos afecta de modo más inmediato». Partiendo de estas premisas, propuso que «al lado de la cultura de la palabra está la cultura de los gestos» [23]. Gestos que en su propio mutismo son signos de elocuencia, a través de los cuales el autor y el actor, cada uno desde su propio cometido, entablan un diálogo de comunicación profunda con el espectador [24].

A esta elemental encuesta sobre comportamientos simbólicos adoptados por la cultura contemporánea, hay que unir la preocupa-

[22] LAÍN ENTRALGO, P., «Picasso, problema y misterio», en *Teatro del mundo* (Madrid 1986), p.105-125. En este artículo, Laín, al hablar de un arte prerreligioso en Picasso desde el talante metafísico de su obra, dice que es «testimonio de un corazón al cual no sería impropio llamar agustinianamente *inquietum cor:* el corazón de un hombre que no puede hallar reposo descansando sobre el suelo de sus propias obras» (p.114).

[23] ARTAUD, A., *El teatro y su doble* (Buenos Aires 1971), p.37, 109 y 110.

[24] Bertolt Brecht no tuvo inconveniente en escribir: «El teatro se convirtió en terreno propicio para los filósofos, para aquellos filósofos que trataban no sólo de explicar, sino de transformar el mundo. En una palabra: se filosofaba, es decir, se enseñaba»: *Escritos sobre teatro* (Buenos Aires 1973), p.129. El teatro, incluso para el realista Brecht, acaba siendo un signo, en su caso, pedagógico.

ción sobre la vigencia del símbolo conscientemente formulada por los filósofos. A ello ayudará el recuerdo de Karl-Gustav Jung, Mircea Eliade y Paul Ricoeur [25]. Estos tres autores han ofrecido sistemáticamente las notas diferenciales del símbolo, y a través de las mismas, además de definirlo, han puesto también de manifiesto la complejidad de la vivencia simbólica, pues han afirmado que se trata de un factor humano montado simultáneamente sobre lo racional y lo irracional, de ahí que repercuta tanto en el pensamiento como en el sentimiento, con capacidad para afectar al hombre en su totalidad, es decir, en el subconsciente, en el consciente y en el supraconsciente, y cuya fuerza expresiva revela al hombre «las expresiones más nobles de la propia vida espiritual», al decir de Pual Ricoeur. Por último, el comportamiento ofrecido por la biografía de Ernst Bloch resulta más que suficiente para comprobar hasta qué punto el simbolismo está vigente en los filósofos más significativos de nuestro tiempo. En el caso de Bloch, el lenguaje figurado suplanta al abstracto y es el que usa habitualmente para exponer su denso pensamiento filosófico. Como afirma Ureña Pastor, el pensamiento blochiano encuentra en la imagen su propia casa [26].

A la vista de esta selección de datos, se ha de reconocer que la cultura contemporánea, a pesar del lastre materialista que arrastra, continúa dotándose de abundantes rasgos simbólicos que, con la apertura de su lenguaje, posibilitan al hombre, dada su naturaleza intelectualmente inquieta, abrirse a la búsqueda de lo trascendente. Quizá el problema teológico y pastoral de hoy estriba, no tanto en el materialismo dominante en la cultura contemporánea, como de manera un tanto simple se viene repitiendo, sino en que los teólogos no hayamos sido capaces de entablar un acogedor diálogo con las formas culturales abiertas a lo simbólico, a las que, con demasiada frecuencia, no hemos prestado la debida atención [27]. Ante esta situación se convierte en referencia obligada el texto de Pablo VI en la exhortación apostólica *Marialis cultus,* que dice así: «En nuestro tiempo, los cambios producidos en las usanzas sociales, en la sensibilidad de los pueblos, en los modos de expresión de la literatura y del arte, en las formas de comunicación social, han influido también sobre las

[25] Un breve pero válido juicio sobre estos tres autores se halla en VIDAL, J., *Sacré, symbole, creativité* (Louvain-la-Neuve 1990), en el capítulo primero, en el que pone de manifiesto la actual preocupación por redescubrir el símbolo.

[26] UREÑA PASTOR, M., *Ernst Bloch ¿Un futuro sin Dios?* (BAC, Madrid 1986), p.51.

[27] En un ambiente sacramental y litúrgico como el de este escrito, y para verificar la menguada disposición de los eclesiásticos ante las formas culturales contemporáneas de mayor calidad, cabría preguntarse cuántas veces se ha interpretado en un acto litúrgico la *Misa* de Igor Strawinsky. La respuesta habrá de decir que muy pocas, mientras que, por el contrario, se habrá de reconocer que los actos litúrgicos están habitualmente invadidos por composiciones musicales de una ramplonería deplorable.

manifestaciones del sentimiento religioso. Ciertas prácticas culturales, que en un tiempo no lejano parecían apropiadas para expresar el sentimiento religioso de los individuos y de las comunidades cristianas, parecen hoy insuficientes o inadecuadas porque están vinculadas a esquemas socioculturales del pasado, mientras en distintas partes se van buscando nuevas expresiones de la inmutable relación de la criatura con su Creador, de los hijos con su Padre» [28]. Buscar el diálogo con las nuevas formas culturales, según la orientación insinuada por el Papa, debe ser el camino a seguir por los teólogos a la hora de revalorizar los signos cultuales, para hacerlos dialogar con los signos litúrgicos, con su equivalencia sacramental.

III. MOVIMIENTO ECLESIAL

Revalorización del signo sagrado

La fundamental mutación operada en la perspectiva desde la que se contempla los sacramentos no ha surgido de modo imprevisto, sino que ha tenido su propia historia. Quien busque las raíces de este cambio de sensibilidad teológica sobre los sacramentos se tendrá que remontar por necesidad hasta el siglo XIX, pues su comienzo estuvo promovido por el movimiento litúrgico que, iniciando sus primeros tanteos en el siglo pasado, se comenzó a configurar como tal movimiento al comienzo del siglo XX, como un síntoma de la mudanza que se estaba operando en la mentalidad teológica básicamente alemana [29]. E inmediatamente, con un desarrollo paulatino, aunque ininterrumpido, se fue propagando de ámbitos tedescos a francófonos durante el primer cuarto del siglo, hasta acabar arraigando en todas partes como una acción universal de la Iglesia, que ha configurado el actual comportamiento no sólo de los teólogos sistemáticos, sino también de los pastoralistas.

Aunque no es ésta la ocasión adecuada para reconstruir la historia de aquel feliz acontecimiento [30], no sería justo silenciar lo que

[28] PABLO VI, *Marialis Cultus*, Introducción, en *Ecclesia* n.1.685.

[29] Al movimiento quc se originó en el paso del siglo XIX al XX lo denominaron los alemanes «Zeitenwende» (cambio del tiempo). Término lo suficientemente expresivo para significar la mutación que, coincidiendo con el cambio de siglo, se estaba operando en la teología.

[30] No existe todavía una historia sistemática del Movimiento Litúrgico, sin embargo puede hallarse abundante información en la obra siguiente: SCHILSON, A., *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (Mainz 1982), de un modo especial en «Exkurs 1: Aspekte der "Zeitenwende" am Beginn des 20. Jahrhunderts», p.50-57 y en «Exkurs 2: Der Kontext der Liturgieschen Bewegung», p.58-98. En este último apartado se halla no sólo una referencia cronológica de los hechos, sino una amplia información sobre las categorías que dominaron el pensamiento de Ildefons

para la teología sacramental supusieron, ya en el siglo XIX, las abadías de Solesmes, con Dom P. Guéranger, y la de Beuron, con los hermanos Maurus y Placidus Waltwer; y la importancia que cobró a principio del siglo XX la de Mailenstein, con el llamado *Mechelner Ereignis,* y, avanzado ya el siglo, la de Mont-César, en Lovaina, con el movimiento litúrgico promovido por Lambet Beauduin y servido por la revista *Questions Liturgiques,* y, sobre todo, la de Maria Laach, con el gran abad Ildefons Herwegen, quien, al iniciar la colección *Ecclesia Orans,* abrió el cauce por el que habían de discurrir las ideas fundamentales del movimiento litúrgico. Sin olvidar a ninguno de estos nombres, ni a otros, como el de Pío Parsch, Johannes Pink e incluso Josef Andreas Jungmann, hemos de fijar nuestra atención en dos personalidades que influyeron de un modo especial en el nuevo planteamiento litúrgico y en la teología sacramental generada bajo su influencia. Se trata del sacerdote y profesor universitario Romano Guardini y de Odo Casel, monje benedictino en la abadía de Maria Laach.

Romano Guardini, aunque profesionalmente no fue un liturgista ni tampoco un teólogo dogmático [31], estuvo vinculado al movimiento litúrgico desde siempre. Durante los años de estudiante en la Universidad de Tubinga, de 1906 a 1908, mantuvo los primeros contactos litúrgicos con la abadía de Beuron. Lo que supuso para Guardini entrar en comunicación con los monjes benedictinos, y, a través de aquella comunidad, con la liturgia, lo evoca él mismo en estos términos: «Todavía hay algo más que pertenece a la época de Tubinga: la abadía de Beuron... había podido conocer la mística alemana y me gustaba, pero siempre pensé que debía existir necesariamente otra mística en la que la intimidad del misterio estuviese unida a la grandeza de las formas objetivas, y ésta la encontré en Beuron. Era el año 1907 y el movimiento litúrgico estaba todavía en sus inicios: sólo había llegado a pequeños grupos. Pero yo había comprendido ya bastante bien lo que este movimiento pretendía por las conversaciones con Josef Weiger y por mi estancia en Beuron, y asumí profundamente el hecho litúrgico en mi discurso teológico. Mis pensamientos giraban siempre alrededor de la Iglesia, esa misteriosa realidad que está profundamente dentro de la historia y sin embargo es garantía de lo eterno; expuesta a todas las diferencias de lo humano

Herwegen, Odo Casel, Romano Guardini y Anton L. Mayer. Un resumen bien estructurado lo ofrece LÓPEZ MARTÍN, J., «*En el Espíritu y la verdad» Introducción a la liturgia* (Salamanca 1987), p.359-366.

[31] Por lo que tiene de certera aducimos la descripción que de Guardini ofrece RIVA, G., en *Romano Guardini e la Katholische Weltanschaung* (Bologna 1975), p.44: «Non fu né archeologo, né storico e neppure rubricista, ma teologo-filosofo della liturgia e insieme maestro di vita spirituale».

y sin embargo una y santa, de tal modo que llena de la conciencia de milagro a quien la mira con actitud razonable» [32]. Ya en aquel momento inicial de sus estudios teológicos, y sin haberse decidido todavía por el estado sacerdotal, Guardini había fijado los que iban a ser principios fundamentales de su pensamiento: la objetividad de la piedad personal a partir de la litúrgica como celebración de la Iglesia. Y si se quiere formular este mismo pensamiento en otros términos, se puede decir que cuanto le preocupó siempre a Guardini fue la realización de la persona desde la vivencia de Dios en el seno de la comunidad litúrgica y eclesial. Ni el subjetivismo ni el individualismo tenían cabida en el pensamiento cristiano del joven Guardini.

Más tarde, en Maguncia, mientras decidía sobre su futuro vocacional, redactó un esbozo sobre lo que entendía por liturgia. Se trataba de lo que acabó siendo el precioso libro *El espíritu de la liturgia*. Se lo presentó al benedictino de María Laach Kunibert Mohlberg, quien tras valorarlo en mucho se lo mostró al abad Ildenfonso Herwegen. Con este contacto teológico se iniciaba una comunicación entre Guardini y María Laach que iba a resultar sumamente provechosa para la teología sacramental, porque iba a serlo para la liturgia, dentro de la cual tienen cabida y sentido los sacramentos. Planteaba por aquel entonces el abad Herwegen la creación de una serie de publicaciones con las que fomentar el espíritu litúrgico, y de hecho comenzó a publicarse en 1918 una colección bajo el significativo lema *Ecclesia Orans*, siendo el primer título *El espíritu de la liturgia*, de Romano Guardini. En 1922 dio a luz su nuevo libro *Sobre el sentido de la Iglesia*, en el que recoge el ciclo de conferencias para universitarios que había pronunciado en la Universidad de Bonn [33]. Lo que estos dos escritos suponen para la comprensión cristiana de la vida, tal y como Guardini se esforzó por exponerla a partir de la persona inserta en la comunidad eclesial y, por tanto, litúrgica, nos lo dice él mismo en estos términos: «¿Cómo puede uno que pretenda llegar a la verdad, afrontar su búsqueda como si fuera una empresa privada? ¿No será ridículo? Al contrario, acogerá la Iglesia en sí mismo lo más profundamente posible. Por eso mismo no fue casual que el primer escrito con el que afronté los problemas de la época fuera *El espíritu de la liturgia*, que desarrolla el concepto de la vida de oración de la Iglesia ordenada objetivamente; y el segundo, *Sentido de la Iglesia*, que comienza con estas palabras: Un acontecimiento de alcance trascendental ha hecho su aparición: la Iglesia nace en las almas» [34].

[32] GUARDINI, R., *Apuntes para una autobiografía* (Madrid 1992), p.125-127.
[33] Ibid., p.33-34 y 41.
[34] Ibid., p.173-174.

Con estos escritos, Guardini se reveló como un pensador que, desde su situación de cristiano, reflexionaba con categorías renovadas sobre el culto como un acontecimiento a la vez personal y comunitario, vivido por cada cristiano en el seno de la Iglesia. Desde estos presupuestos eclesiales y personalistas, en los que la persona no era entendida de modo aislado, como lo hace el individualismo a ultranza, sino integrada siempre en la comunidad eclesial, tomó en consideración los sacramentos haciendo hincapié en la noción de signo, sobre la que hizo recaer el peso de su operatividad salvífica. De tal forma fue así que el antiguo adagio teológico, que afirmaba de los sacramentos que causan lo que significan, recuperó para Guardini todo su sentido, al hacer depender la virtualidad sacramental de la misma razón de signo. Dentro de una sugerente filosofía sobre el valor humanista del signo, a la cual habremos de referirnos en otro lugar, Guardini aspiró a liberar al hombre tanto de la influencia del materialismo positivista como del subjetivismo despersonalizador, y, al proponer su pensamiento sacramental a partir del signo, estableció una triple relación entre fe, Iglesia y sacramentos.

Inició su reflexión considerando los sacramentos como realidades tan sólo justificables y comprensibles desde la palabra de Dios, y por ende desde la fe, y los propuso como acciones de la Iglesia a celebrar en la liturgia. Con esta su manera de pensar, comenzó a desmarcarse de la comprensión tradicional de los sacramentos, en la medida que desplazaba la consideración teológica de los mismos desde la *res sacra* o «cosa sagrada» hacia la *actio ecclesiae* o «acción eclesial» en la liturgia. Al considerar los sacramentos desde un entorno fundamentalmente dinámico, al tiempo que revalorizaba en ellos la razón de signo, concluía que sólo en el seno de la Iglesia, en cuanto comunidad litúrgica que celebra el misterio salvífico de Dios, tienen sentido las acciones sacramentales. Guardini entendió y elaboró siempre la teología de los sacramentos a partir de la liturgia, como lógica consecuencia de haber admitido que la acción salvífica de Cristo se actúa en la Iglesia mediante la celebración de los sacramentos, que son en sí mismos una renovada y constante epifanía del Señor [35].

[35] Guardini, en *La imagen de Jesús en el Nuevo Testamento*, escribe: «En la existencia práctica cristiana, la liturgia tiene tanta importancia como la doctrina, o, digámoslo más exactamente, ya que la predicación pertenece también a la liturgia: la ordenación de las fiestas que se suceden en el curso del año eclesiástico y de las acciones sagradas se refieren a hechos fundamentales de la redención humana. Ellas contienen a Cristo y su vida. En ellas se cumple no ya sólo la memoria, sino la reproducción de la existencia del Señor que un día fuera histórica y es ahora real en la eternidad». *Obras*, III, p.239.

Junto a Romano Guardini hay que colocar a Odo Casel. Como ha escrito Pou i Rius, al morir Casel, en el año 1948, dejó tras de sí una obra litúrgica y teológica que suponía una ruptura con lo dicho anteriormente sobre los sacramentos. Esquematizando al máximo su aportación, se puede afirmar que la Iglesia, más que «confeccionar» los sacramentos, en el sentido de administrarlos, los «celebra» como signos de su fe en el hecho salvífico de la Pascua; celebración mediante la cual se hace operativamente presente el misterio conmemorado [36]. La original concepción de Casel ha de ser sometida a una rígida sistematización para, en pocas palabras, ofrecer el amplio alcance de sus proposiciones litúrgicas y sacramentales. Como punto de partida, se ha de recordar que el planteamiento de Casel se asienta sobre la base del misterio [37]. Porque ésta es una afirmación fundamental, a fin de comprenderla en toda su profundidad y nitidez, es preciso rodearla de algunas precisiones. Es necesario advertir que la inicial analogía que formuló al comienzo de su reflexión teológica sobre el misterio establecía una necesaria relación entre los misterios paganos y el misterio cristiano celebrado y vivido en la liturgia, y en la estructura formal de la redacción de su tesis admitía que el misterio cristiano guardaba una dependencia analógica de los misterios paganos [38]. La afirmación de esta dependencia, aunque metodológicamente puede continuar siendo comprensible dentro del conjunto del pensamiento de Casel, hoy por hoy ya no resulta necesaria para comprender la idea fundamental de su tesis, cuando sustenta que el misterio cristiano adquiere una presencia real al ser conmemorado en la liturgia celebrada por la Iglesia. Una vez formulada esta necesaria precisión, ofrecemos reconstruido en tres proposiciones el pensamiento litúrgico y teológico de Odo Casel sobre los sacramentos [39].

Primera, Casel parte de la comprensión del cristianismo como una religión mistérica, que recibe el impulso vital de Cristo a través de la celebración litúrgica y sacramental. Segunda, por medio de los sacramentos se confiere a los cristianos la presencia real y actual *in mysterio* de la salvación merecida por Cristo y, a través de la misma, la participación en la vida divina como verdadera salud para el hombre. Tercera, Casel, a la hora de explicar cómo se hace presente el

[36] Cf. Pou i Rius, R., *Transformació de la sacramentologia*, p.514.

[37] Así aparece formulado ya en el título de su obra *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953).

[38] Sobre la dependencia de los misterios cristianos de los paganos admitida por Casel véase lo dicho por Oñatibia, I. en *La presencia de le obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel, O.S.B.* (Vitoria 1954), p.35-38.

[39] En este punto seguimos casi literalmente a Schilson en *Theologie*, p.36-37.

misterio, otorga a la Iglesia una virtualidad decisiva, por cuanto sostiene que la acción rememorativa de la liturgia, aunque su efecto santificante recae sobre las personas concretas que la celebran, no se apoya en la devoción individual, sino en la mediación objetiva de la acción de la Iglesia. Al enunciar esta tercera proposición, en la que de manera tan decisiva se pone de relieve en favor del hombre la mediación de la Iglesia en la sacramentalidad, no se puede olvidar que Odo Casel, al igual que hemos dicho de Guardini, fue un gran defensor de la persona, a la que jamás identificó con el individuo, pues la comprendió siempre integrada y desarrollada dialogalmente en el seno de la comunidad litúrgica y eclesial. Toda esta problemática sobre la presencia del misterio en la acción litúrgica, que en el quinquenio de 1939 a 1944 llegó a suscitar una auténtica controversia [40] intraeclesial y teológica, tuvo su primer reconocimiento por parte del magisterio de la Iglesia el año 1947 cuando Pío XII, en la encíclica *Mediator Dei,* afirmó que en toda acción litúrgica están simultáneamente presentes la Iglesia y su divino Fundador; doctrina ratificada más tarde por el Vaticano II, al formular la presencia de Cristo en la Iglesia por la celebración litúrgica [41].

Si desde el actual punto de vista de la filosofía de la historia [42] se replantean las proposiciones formuladas en la teoría de Odo Casel, las consecuencias que se alcanzan son sumamente satisfactorias por lo esclarecedoras que resultan. Una breve explicación servirá para poner de manifiesto la importancia de esta precisión. Téngase en cuenta que todo hecho histórico es susceptible de una doble comprensión, ya que en él cabe distinguir entre la concreción empírica que circunscribe el acto particular como tal, combinando las coordenadas de espacio y tiempo, y su repercusión operativa que va más allá del límite de lo concreto. Un hecho, sea cual sea su importancia, desde el momento que está ceñido al espacio y al tiempo es irrepetible. Aquello que ha ocurrido en un momento dado ya no es ni podrá

[40] A este respecto véase FILTHAUT, TH., *Teología de los misterios* (Bilbao 1963), y la interesante reconstrucción histórica sobre el conjunto de esta temática en NEUNHEUSER, B., «Objektive Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Geschichte und Systematik dieses Begriffes», en *Pascale Mysterium. Studi in memoria dell'abate Salvatore Marsili* (Roma 1986), p.97-114.

[41] Entre las dos formulaciones del magisterio se advierte una intensificación progresiva de la primera a la segunda. Pío XII habla de una presencia de Cristo y de la Iglesia: *In omni actione litúrgica una cum ecclesia praesens adest divinus eius Conditor* (DS 384). El Vaticano II enseña: *ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis* (SC 7). Aunque en el fondo la doctrina coincide, sin embargo la redacción es más exigente en el texto del Vaticano II. Una buena información sobre el reconocimiento pontificio a la obra de Odo Casel la ofrece OÑATIBIA en o. c., p.83-86.

[42] Ténganse en cuenta los postulados sobre la historia incorporados al bagaje filosófico por Ortega y Gasset.

volver a ser jamás. Pero todo hecho, a partir de su objetividad histórica, es decir, por la capacidad que tiene en sí mismo de repercutir sobre el futuro, se puede hacer presente cuantas veces alguien ejercite ante él la memoria y le traiga por la evocación hasta el presente, e instalado ya en el presente vuelve a ser operativo, como lo fue en el momento original e histórico de su ejecución. De esta presencia, puesto que su virtualidad es operativa, se ha de decir que es real, ya que realmente obra. A partir de aquí, debemos advertir sobre la incorrección que supone identificar presencia real con presencia física, pues hay presencias físicas ante segundos que, por no ser operantes, no son reales, y en cambio hay presencias no físicas que por su operatividad son verdaderamente reales. Pongamos un par de ejemplos que podrán ayudar a esclarecer este noción de presencia real. Supongamos un matrimonio mal avenido pero que por conveniencias económicas y sociales asiente a compartir la cocina y la mesa. A la hora de la comida cada uno de los cónyuges se sienta en un extremo de la mesa y, mientras ella mira el programa de la televisión, él está leyendo el periódico. En este caso hay verdaderamente presencia física, ya que el uno está colocado frente a la otra, pero ¿se puede decir que haya presencia real? Si se habla en términos de exactitud, se tendrá que decir que lo que se da entre los dos es una auténtica antipresencia, ya que la operatividad dialogalmente constitutiva entre los dos es nula. He aquí un caso de presencia física que no es real. Imaginemos ahora a una madre que se entera que su hijo, ausente en tierras lejanas, está gravemente enfermo. ¿Padecerá esta madre en su propia carne el dolor del hijo a pesar de la gran distancia que los separa? ¿Podrá decir alguien que el dolor de este hijo no está presente en aquella madre? He aquí un caso de presencia real que no es física. Esta distinción entre presencia física y real es sumamente importante para plantear hoy, partiendo de los principios de Casel y repensándolos a partir de los postulados sobre la historia propuestos por la filosofía contemporánea, que el misterio Pascual de Cristo, celebrado por la Iglesia, se hace realmente presente en la liturgia y que por ello ejerce una operatividad real sobre la Iglesia. Tan sólo desde aquí se puede comprender que el Vaticano II enseñe que cuantas veces se celebra sobre el altar el sacrificio de la cruz, se realiza la obra de nuestra redención [43]. El Concilio no habla de aplicación, sino de realización; por lo tanto habla de una presencia real del sacrificio redentor de Jesucristo en la liturgia. El ayer del calvario con la concreción del espacio y la concisión del tiempo es irrepetible, pero el efecto de lo obrado entonces es hoy presente, con pre-

[43] LG 3: «Quoties sacrificium crucis, quo *Pascha nostrum immolatus est Christus* (1 Cor 5, 7), in altari celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur».

sencial real, porque sobre el altar se renueva la virtualidad del hecho concreto. Sobre toda esta cuestión tendremos que volver más adelante de manera más analítica.

A la meritoria labor de Romano Guardini y de Odo Casel hay que vincular el inicio de la renovación, no sólo litúrgica, sino también teológica sobre los sacramentos, ya que en el tiempo que medió entre la publicación de la *Mediator Dei* y la promulgación de la *Constitución sobre la sagrada liturgia* del Vaticano II aparecieron una serie de obras que habrían de resultar inconcebibles sin el previo ambiente teológico originado por la aportación de Guardini y de Casel. Así, en 1953 publicó Semmelroth su obra *La Iglesia como sacramento original* [44]; en 1957 apareció el estudio de Schillebeeckx *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* [45], en el que se estructura la reflexión sacramental a partir de la consideración del hombre como miembro de la Iglesia, con lo que la eclesiología cobra un realce muy particular en la consideración de los sacramentos. Por fin, en 1960, cuando el concilio Vaticano II ya había sido convocado por Juan XXIII, pero faltaban aún dos años para su apertura, Karl Rahner sacó a luz *La Iglesia y los sacramentos* [46]. Este conjunto de escritos, que son fundamentales para comprender la actual problemática de la sacramentología general, no pueden desvincularse de la primera aportación de Guardini y Casel [47], pues, siguiendo el rastro por ellos iniciado, revalorizan la dimensión sacramental de la Iglesia y consideran los sacramentos como acciones y no como cosas.

Teología y Liturgia

Hasta no hace mucho, a la hora de proponer la doctrina sobre los sacramentos se establecía una férrea separación entre la reflexión dogmática y la práctica litúrgica, quedando reducida ésta última a una mera administración rubricista. Las perniciosas consecuencias de semejante divorcio las ha tenido que sufrir la Iglesia durante siglos [48]. Hoy, cuando el sacramento es considerado más como una

[44] SEMMELROTH O., *La Iglesia como sacramento original* (San Sebastián 1966). Título original: *Die Kirche als Uhrsakrament.*

[45] SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1968). Título original: *Christus Sakrament van den Godsontmoeting.*

[46] RAHNER, K., Título original: *Kirche und Sakramente* (Freiburg v. B. 1960). Traducción: *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964).

[47] SCHILSON, A., «Erneuerung der Sakramententheologie im 20. Jahrhundert. Ein Blick auf die Anfänge bei Romano Guardini und Odo Casel», en *LJ* 37 (1987), 18-19.

[48] TRIACCA, A.M., «Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica. Approccio ad un sondaggio di opinioni», en *EL* 75 (1988) 340-358; la referencia en pág. 342. Por su parte, López Martín, en *En el Espíritu y la verdad*, p.347 y 356, ha

acción que como una cosa, difícilmente se puede mantener en el olvido a la liturgia, y el teólogo, a la hora de reflexionar sobre los sacramentos, ha de buscar la pertinente relación entre teología y liturgia.

Con este intento integrador, estamos ante una temática nueva, provocada en su origen remoto por los planteamientos de Guardini y de Casel, y llevada a su aplicación inmediata por la exigencia del Vaticano II, al urgir incluso a nivel pedagógico la conexión de la liturgia con los diversos tratados teológicos [49]. Y si esta norma conciliar ha de regir la enseñanza de cualquier asunto teológico, de un modo primordial ha de tener vigencia en la sacramentología, por tratar sobre una materia que en su propia naturaleza hace referencia directa a la acción litúrgica. Dejar constancia de esta interesante cuestión, al enumerar el elenco de preguntas que hoy día se ofrecen abiertas a la consideración del teólogo que trata sobre los sacramentos, lo consideramos un deber ineludible a la hora de redactar un capítulo que aspira a enumerar la actual problemática en torno a la sacramentología general.

En la presente situación del pensamiento teológico, y dentro de un marco de general aprecio por la liturgia, se busca establecer una exacta relación entre la liturgia y la teología, aunque al intentarlo ha surgido la dificultad de tener que precisar si es correcto considerar a la liturgia como un lugar teológico. Las opiniones se han dividido, y mientras para algunos la liturgia no es reductible a un mero lugar teológico [50], para otros se debe afirmar llanamente de la liturgia que es un lugar teológico [51]. ¿A qué carta quedarse ante estas dos posiciones antagónicas? [52].

A la hora de buscar una solución adecuada para superar la enunciada discrepancia, se ha de tener presente la dimensión teológica de la liturgia, pero en esta apreciación se ha de evitar el talante mera-

escrito, refiriéndose a las definiciones de liturgia tradicionalmente ofrecidas desde la Escolástica: «la mayoría de ellas carecían de una base teológica, sobre todo desde el punto de vista de la eclesiología», y con respecto al mutuo desconocimiento entre liturgia y teología afirma con razón que acabó resintiéndose siempre la sacramentología.

[49] SC 16.

[50] FERNÁNDEZ, P., «Liturgia y teología. La historia de un problema metodológico», en *CT* XCIX (1972), 135-179. En la pág. 177 escribe; «No se debe seguir denominando a la liturgia lugar teológico, pues siguiendo la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*, se ha de hablar de la Liturgia como de la verificación cumbre o manifestación plena del misterio eclesial en la tierra, y la liturgia, en cuanto es la vivencia del magisterio ordinario de la Iglesia, va formando poco a poco el *sensus fidelium*».

[51] STENZEL, A., «La liturgia como lugar teológico», en *MyS* I, 670- 685.

[52] VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia* (Madrid 1959), en las págs. 499-530, correspondientes al capítulo XVII, ofrece una amplia información sobre las opiniones en torno a la liturgia como lugar teológico.

mente positivo, ya que su cometido teológico no radica en ser un arsenal de datos de fe recogidos en sus fórmulas rituales, sino en el hecho fundamental de prestar en la comunidad una función didascálica mediante sus formas de oración, en las que se recoge y expresa la fe de la Iglesia. Según Congar, la mera comprensión positivista de la liturgia, aquella que se contenta con constatar la aportación material de los fórmulas rituales, no es razón suficiente para adjudicarle un cometido teológico; en cambio, sí que lo tiene por ser explicitación de la fe en la celebración cultual de la Iglesia [53]. En términos afines se expresa Schillebeeckx cuando propone que en la medida en que en la oración litúrgica se profesa la fe de la comunidad eclesial entera, la liturgia es portadora de valor dogmático y es a la vez medio para anunciar cuanto pertenece a la fe revelada [54]. A partir de estas proposiciones es lícito concluir que la liturgia, no por la mera materialidad de sus fórmulas rituales, sino en cuanto profesión de la fe, es un medio idóneo para captar el contenido de la revelación y para transmitirlo.

Entre los teólogos contemporáneos, es el salesiano Triacca quien ha presentado con mayor vigor la relación entre la teología y la liturgia y, dándole un vuelco al planteamiento tradicional, en vez de continuar presentando a la liturgia como un lugar teológico, habla de la teología como un lugar litúrgico [55]. Según su punto de vista, expuesto en esta inversión temática, se debe tomar como punto de partida que la teología es en sí misma una consideración litúrgica, y, para resolver la dificultad que puede presentar este enunciado nuevo, Triacca advierte que la posible incapacidad para comprender a la teología como lugar litúrgico se reduce a un problema metodológico, por lo que hay que comenzar precisando qué se entiende por liturgia y qué por teología. Para aclararlo, Triacca afirma que la liturgia no es, y a ello no puede quedar reducida, un mero montaje ritual de determinados actos de culto, sino que es siempre y fundamentalmente la celebración del misterio pascual de Cristo, vivido en plenitud por la Iglesia. Y la teología, a su vez, no puede quedar reducida a ser una mera especulación racional de la fe, sino que ha de llegar a ser profesión explícita de la verdad de fe que enuncia con sus fórmulas

[53] Para ayudar a comprender el planteamiento de Congar es conveniente aducir estas palabras de Vagaggini en o. c. p.499-500: «La cuestión de la relación entre la teología y la liturgia es inmensamente más profunda y más extensa que la cuestión de la liturgia locus theologicus y que el recurso esporádico a la liturgia en la prueba ex traditione de nuestros manuales».

[54] SCHILLEBEECKX, E., «La liturgia, lugar teológico», en *Revelación y teología* (Salamanca 1969), p.211-214.

[55] TRIACCA, A. M., «"Liturgia" "locus theologicus" o "Theologia" "locus liturgicus"? Da un dilema verso una sintesi», en FARNEDI G., *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prf. Salvatore, Marsili (1910-1983)* (Roma 1986), p.193-233.

técnicas. Con una frase contundente, que puede llegar a parecer retórica, afirma Triacca que la teología, o llega a ser doxología, o su labor investigadora resultará nula y su propia realidad científica se desvanecerá [56]. Y esto porque la teología, que debe clarificar progresivamente el camino de la fe que celebra la liturgia, ha de alcanzar su plena dimensión eclesial siendo en sí misma una profesión de fe.

Triacca, al hacer coincidir la teología y la liturgia en la fe confesada y celebrada por la Iglesia, intenta superar el dilema que, al proponer de manera disyuntiva o teología o liturgia, amenaza tanto a la reflexión sobre Dios de la teología como a la celebración de su misterio en la liturgia, y por ello niega que la liturgia sea un mero punto de partida o un simple lugar teológico. Hay que reconocer que esta exposición no sólo resulta sugerente, sino que aporta elementos muy valiosos que deben ser asumidos por el teólogo, aunque también se advierten en ella ciertos vacíos, sin cuyo relleno la argumentación propuesta no acaba de ser convincente. Procuremos conseguir este deseado relleno en la medida que continuamos reflexionando.

Para medir en todo su alcance la actual situación, al establecer una relación entre liturgia y teología, se ha de tener presente que esta cuestión no se reduce a una más de las que a veces discuten los teólogos, ni es tampoco un entretenimiento meramente dialéctico, y ello porque afecta directamente a la función eclesial tanto de la teología como de la liturgia, ya que las dos tienen como objeto inmediato la celebración sacramental. Quienes han intentado allanar el camino entre la teología y la liturgia han buscado ayuda para tan apasionante intento en el aforismo atribuido a Próspero de Aquitania y que reza así: *lex credendi, lex statuat suplicandi* [57], y a partir del cual se afirma de la liturgia que es un órgano de trasmisión de la fe. Pero con el fin de calibrar en su justa medida el alcance de este dicho clásico, se ha de precisar que la liturgia, en cuanto órgano de trasmisión de la fe, no se puede identificar con cada una de las fórmulas rituales con las que se celebran hoy o se han celebrado en el pasado los diversos actos de culto, pues en no pocas ocasiones la Iglesia ha prescindido de alguna de dichas fórmulas, al cerciorarse que la materialidad de su estructura no resultaba el modo más idóneo para expresar el contenido sobrenatural de la fe. Recuérdese, por ejemplo, que hubo algún tiempo, por cierto no muy lejano, en que teólogos entonces muy cualificados admitían que las órdenes menores eran

[56] TRIACCA, o. c., p.221: «Infatti la teologia o arriva allà doxologia o essa è nulla, e vanifica la sua realtà».

[57] DS 246. Próspero de Aquitania en su obra *De vocatione omnium gentium*, I, XII, reflexiona así sobre la adecuación entre las fórmulas oracionales de la liturgia y las verdades creídas por la fe: «legem supplicationis ita omnium sacerdotum, et omnium fidelium devotio concorditer tenet» (PL 51, col. 664 C).

sacramentos y las consideraban de institución divina porque formaban parte de un rito circunstancialmente establecido por la Iglesia, a pesar de lo cual más tarde dichas órdenes menores han sido suprimidas por la misma Iglesia [58]. No es, pues, la liturgia entendida como concreción ritual la que transmite la fe de la Iglesia, sino la liturgia en cuanto celebración eclesial del misterio de Cristo. La Iglesia, que celebra el misterio pascual de Cristo, confiesa la fe en el contenido del misterio por medio de la oración litúrgica.

Desde esta profesión de fe, la liturgia sí que es norma para la teología y, por ello, su lugar teológico, pues le propone a la teología la fe sobre la que ha de reflexionar mientras la profesa confesándola. Y la teología, por su parte, es un lugar litúrgico porque hace revertir sobre la misma liturgia la fe confesada, tras haberla enriquecido con la reflexión y haberla proyectado hacia la vida. Y que de la liturgia se diga que es un lugar teológico no equivale a tildarla con un baldón, como teme Triacca. ¿Acaso no se dice de la Sagrada Escritura, de la misma Palabra de Dios, que es el primero de los lugares teológicos? Y ello no supone un demérito para la Sagrada Escritura. El teólogo en su reflexión ha de partir siempre de la Palabra de Dios, porque cree en ella, y con su reflexión teológica hace más consciente la fe que profesa. Y cuando propone a la Iglesia el resultado de su labor, ha recorrido previamente el arduo y gozoso camino de la ciencia teológica. La teología, que parte de la Escritura como de un lugar teológico, sirve a la Escritura en la que cree, y lo mismo hace con la liturgia que celebra. En este sentido tiene razón Triacca cuando afirma con tanto énfasis que la teología ha de acabar siendo doxología. Evidentemente, pero siendo una doxología sin cantos ni incienso, es decir, una doxología que brota de la actitud humilde del que se sabe empeñado, bajo la acción del Espíritu Santo, en la acción eclesial de dar razón de la fe que profesa, para ayudar a la Iglesia a que penetre mejor el contenido de la palabra de Dios y lo celebre litúrgicamente. Con toda precisión se ha de decir que la teología halla en la liturgia un lugar teológico, pues de ella recoge la fe celebrada por la Iglesia. Y la teología es a la vez un lugar litúrgico, porque sirve a la liturgia, devolviéndole, hecha vivencia reflexiva, la fe que había recibido del culto y que en el culto habrá de ser celebrada.

Es cierto que hay que deshacer el posible dilema entre liturgia y teología, pero sin que la una y la otra tengan que perder sus notas

[58] Así opinaba el cardenal Billot cuando escribía: «Ordinationes inferiores sunt sacramenta et imprimunt characterem; quod tamen de solo diaconatus ut theologice certum proponitur, de caeteris autem nonnisi ut probabilius et Conciliorum definitionibus consentaneum magis» (*De Ecclesiae Sacramentis*, Tomus posterior [Romae 1947], p.266). Santo Tomás, en el artículo 2 de la cuestión 35 del *Supplementum*, defiende como doctrina común que las siete órdenes imprimen carácter.

peculiares y su propia identidad. La liturgia es, y continuará siendo siempre, la celebración del misterio de Dios, y la teología es, y continuará siendo siempre, el esfuerzo por dar razón del misterio de Dios, sin que ello suponga especulación racional de Dios al margen de la profesión de fe en Dios.

Teniendo en cuenta la mutua compenetración que debe mediar entre la liturgia y la teología, entre la celebración y la proclamación del misterio, se comprende que el concilio Vaticano II afirme de la liturgia que es simultáneamente la cumbre hacia la que tiende toda la actividad de la Iglesia y la fuente de la que dimana toda su energía [59]. Porque de la fe en el sacrificio de Cristo, que se actualiza en el altar, ha de partir toda la capacidad evangelizadora de la Iglesia; y a reunir la comunidad en torno a la celebración del sacrificio de Cristo en el altar se ha de ordenar toda la evangelización o, si se quiere, toda la labor teológica en cuanto anuncio del misterio salvífico de Dios [60]. No es, pues, admisible una disyuntiva entre teología y liturgia, ni una subordinación de la una a la otra; por el contrario, hay que afirmar entre ambas aquella mutua compenetración en la que la liturgia aporta a la teología la fe celebrada, y la teología le otorga a la liturgia la misma fe reflexionada y profesada. Tan sólo desde aquí se ha de comprender que los sacramentos son simultáneamente objeto de la celebración litúrgica y de la reflexión teológica, y que la liturgia los celebra desde la fe teológicamente proclamada y la teología los proclama desde la fe litúrgicamente celebrada, a la que reconoce como objeto propio. En la fe celebrada y proclamada tiene razón de ser la vida sacramental de la Iglesia.

Proyección conciliar

Sin duda alguna, el factor determinante en el actual proyecto del tratado de los sacramentos en general ha sido la enseñanza del concilio Vaticano II. Y ello por el planteamiento eclesiológico con que el Concilio ha tomado en consideración los sacramentos. A tenor de la letra y, más todavía, del espíritu del Vaticano II, ya no es posible hablar de la sacramentología al margen de la eclesiología, como tampoco es posible hablar de la Iglesia si se prescinde de los sacramentos. Y de tal forma es esto así, que la estructura eclesial de la sacramentología se constituye en nota diferencial del Vaticano II con respecto a otros concilios que con anterioridad ya habían tratado so-

[59] SC 10: «Attamen liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat».

[60] SC 6: «ut quos annuntiabant, opus salutis per Sacrificium et Sacramenta... exercerent».

bre cuestiones sacramentales. Una simple comparación histórica avalará la afirmación aquí formulada.

El primer concilio que abordó directamente el conjunto de la sacramentología general fue el de Florencia. En aquella ocasión, la preocupación de Roma, movida por el deseo de conseguir la vuelta a su comunión de la Iglesia autocéfala de Armenia, giró en torno a la determinación del número de los sacramentos y a la descripción de los elementos integrantes de cada uno de ellos. Se puede decir que la atención del concilio de Florencia se fijó en el *sacramentum tantum,* es decir, en la materia y en la forma de cada signo sacramental [61]. Vino después el concilio de Trento y su planteamiento fue otro. Enfrentado con las proposiciones de los Reformadores que negaban la causalidad sacramental, Trento sostuvo como aserto fundamental que los sacramentos, en cuanto son signos instituidos por Jesucristo, causan la gracia que significan en virtud de la acción realizada, es decir, *ex opere operato* [62]. Determinar el efecto salvífico de los sacramentos fue la preocupación de Trento, por lo que se puede afirmar que reparó básicamente en la *res tantum,* es decir, en la gracia causada por el sacramento. Por último, el Vaticano II ha tomado otra perspectiva al enjuiciar los sacramentos, y los ha considerado como los medios a través de los cuales la Iglesia llega a su propia realización. La consideración de la Iglesia como sujeto a la vez agente y paciente de los sacramentos ha sido la gran aportación del Vaticano II [63].

Partiendo de este planteamiento eclesiológico, la teología sacramental contemporánea ha emprendido caminos nuevos, tanto al reflexionar sobre el origen de cada uno de los siete sacramentos, como al contemplar el efecto de los mismos, y al determinar en qué consiste el carácter de aquellos sacramentos que lo imprimen. Como reflejo patente de este interés eclesial por los sacramentos, derivado directamente de la letra del Vaticano II, se ha consagrado en la sacramentología contemporánea la expresión: la Iglesia, sacramento primordial. Aunque se ha de advertir que esta manera de hablar, que sin duda expresa una de las preocupaciones más acuciantes de la sacramentología posconciliar, está resultando un tanto problemática a la hora de tener que fijar su contenido conceptual. Como un simple adelanto de lo que tendremos que estudiar en otro lugar con la atención requerida, nos permitimos insinuar ahora que establecer la exacta relación entre la Iglesia y los sacramentos está siendo una

[61] Cf. DS.1310-1327.

[62] DS 1606, con las ampliaciones de 1607 y 1608.

[63] LG 11: «La condición sagrada y orgánicamente constituida de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes». Y a continuación se tipifica la vinculación eclesial de cada uno de los sacramentos.

labor problemática. Para comprender el porqué de esta dificultad se ha de tener presente, por una parte, que es preciso afirmar con el debido rigor la íntima y necesaria relación entre la Iglesia y los sacramentos, y por otra parte, se ha de precisar con el mismo rigor la independencia entitativa de que gozan los sacramentos ante la Iglesia, aspecto que no siempre queda claro en los actuales planteamientos —por ejemplo, en el de Karl Rahner—, cuando pretenden explicar la institución de cada uno de los siete sacramentos como si se tratase de otras tantas dimanaciones del sacramento primordial que es la Iglesia. Para evitar el peligro de la indeterminación sacramental, hay que precisar con toda claridad la inmediata vinculación de cada uno de los siete sacramentos con la voluntad institucional de Jesucristo [64].

IV. RECAPITULACION

Imitando el estilo musical, se ha intentado esbozar en este capítulo inicial una especie de obertura, en la que, sin desarrollarlos, han quedado insinuados los temas que, en fidelidad al actual momento teológico y cultural, se habrán de tomar en consideración a lo largo de los diversos capítulos.

Muchas y graves son las cuestiones referidas en este primer capítulo, y todas ellas, de una o de otra forma, están pendientes de solución. Desde esta observación es lícito calibrar las dificultades que hoy afectan al tratado sobre los sacramentos en general. Llegar a precisar qué es el sacramento como realidad que significa y causa la gracia; especificar su estructura simbólica a partir de las denominadas materia y forma; fundamentar su razón de ser en la institución divina por Jesucristo; considerarlo como acción de y para la Iglesia; abordar la relación entre Iglesia sacramento y los siete sacramentos; precisar la implicación de la teología y la liturgia en la exacta comprensión de la acción sacramental, son temas cuya sóla enumeración habla con claridad de la importancia y complejidad del tratado sobre los sacramentos en general. Y como quiera que a todas estas cuestiones se ha de intentar dar respuesta desde dentro de un esquema uni-

[64] Como clara referencia de la situación aquí descrita, aportamos estos dos testimonios. Pou i Rius, en *Transformació de la sacramentologia*, escribe: «A hores d'ara, les sacramentologies que van apareixent no acaben de donar en el clau pel que fa a la relació que ni ha amb l'ecclesiologia» (*RCT* 1 [1976] p.520). Con este «no dar en el clavo» del teólogo catalán parece coincidir Colombo cuando escribe: «Mentre il discorso sulla Chiesa è fatto in recto, e quindi anche per questo riesce a darsi una sufficiente chiarezza, il discorso sui sacramenti è fatto solo in obliquo, e quindi risulta incompleto e scompensato, se non unilaterale», en «Dove va la Teologia sacramentaria?», *SC* 102 (1974) 673-717; la cita en p.685.

tario, es conveniente adelantar que la íntima relación entre la palabra y el sacramento será la pauta sobre la que discurra la reflexión, y la norma que reduzca a unidad la temática del tratado.

De todos es bien sabida la escisión formulada allá por el siglo XVI con ocasión de la Reforma. A la Iglesia Católica se la comenzó a llamar la Iglesia de los sacramentos, y a la Reformada, la Iglesia de la palabra. Tan injusta dicotomía prendió en la terminología y hasta en el aprecio de unos y de otros por la Iglesia. No es éste el momento de juzgar lo injusto de tal escisión dicotómica ni de medir el daño que se siguió de la misma. De lo único que hay que dejar clara constancia en este momento es que en el planteamiento del presente tratado se procurará superar del todo semejante escisión. Se buscará establecer siempre la relación entre la palabra y el sacramento, entre el mandato institucional de Jesucristo y el acto de fe y de obediencia de la Iglesia que lo pone en práctica, admitiendo por ello como principio fundamental que la palabra fundamenta los sacramentos y que en los sacramentos se realiza la palabra. A partir de la íntima unión de palabra y sacramento habremos de montar nuestra reflexión sobre la sacramentología general.

CAPÍTULO II

DEL «MYSTERION» AL «SACRAMENTUM». ESTUDIO BIBLICO Y PATRISTICO

BIBLIOGRAFIA

CASCIARO, J. M., «El tema del "Misterio" divino en la "Regla de la Comunidad" de Qumran», en *ST* 7 (1975) 481-497; COUTURIER, C., «Sacramentum et mysterium dans l'oevre de saint Augustin», en *Etudes Augustiniennes* (Paris 1953), pp. 161-332; DE GHELLINCK, J., *Pour l'histoire du mot «Sacramentum». I. Les Anténicéens* (Louvain-Paris 1924); MANDOUZE, A., «A propos de "sacramentum" chez S. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique», en *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann* (Utrech 1963), p. 222-232; MOHRMANN, CH., «Sacramentum dans le plus anciennes textes chrétiens», en *Etudes sur le latin des chrétiens*. T.I (Roma 1961), p. 233-244; PENNA, R., *Il «mysterion» paolino. Traiettoria e constituzione* (Brescia 1978); RUFFINI, E. - LODI, E., *«Mysterion» e «sacramentum». La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi* (Bologna 1987); SCHLIER, H., *Carta a los Efesios. Comentario* (Salamanca 1991); SCHULTE, R., «Los términos mysterion y sacramentum en orden a una teología de los sacramentos», en *MyS* 4/2, pp. 76-98; VISENTIN, P., «Mysterion-sacramentum. Dai Padri alla Scolastica», en *StP* 4 (1957), 394-414.

I. EL MISTERIO COMO ANTECEDENTE DEL SACRAMENTO

Noción genérica de misterio

El término «sacramento», como cualquier otra expresión teológica, ha tenido su propia historia, a través de la cual ha ido adquiriendo el significado con el que definitivamente se le reconoce en la actualidad. Con el fin de poder comprender el significado del término «sacramento» conviene reconstruir las etapas del itinerario que ha recorrido hasta alcanzar su pleno contenido conceptual. Pero antes de iniciar esta marcha, es necesario advertir que la palabra teológica «sacramentum» no goza de original autonomía, ya que entró en el léxico teológico como traducción latina del primitivo *mysterion* griego. Desde esta inicial aceptación por los Padres latinos hasta alcanzar la plena expresividad técnica que lo define en el magisterio de la Iglesia como el signo que representa y causa la gracia, han tenido que pasar muchos siglos. Seguir este recorrido histórico, distinguiendo sus diversas etapas, se convierte en condición indispensable para

quien quiera dar el primer paso por el camino que conduce hacia la comprensión conceptual, y por ende teológica, de qué es el sacramento. Cualquier intento de definirlo apriorísticamente equivale a no querer saber cuál es su identidad teológica.

Debemos comenzar advirtiéndo que en el Nuevo Testamento no aparece palabra alguna que con su escueto significado semántico exprese la realidad de los siete sacramentos. Aún más, el sustantivo «sacramentum», en la actual significación litúrgica y eclesiástica, no es conocido por los autores neotestamentarios. Aquellos sacramentos que en el Nuevo Testamento aparecen descritos con mayor claridad, como el bautismo y la eucaristía, son denominados siempre con sus respectivos nombres propios, sin que en ningún momento se haga referencia a un término genérico que los agrupe. Ha sido, pues, a lo largo de la vida de la Iglesia, y en virtud de la reflexión teológica y de la acción litúrgica y pastoral, como se ha ido acuñando el sustantivo «sacramentum», para determinar aquellas acciones que, fundamentadas en la Palabra de Dios, tienen en la Iglesia una finalidad sobrenaturalmente soteriológica, y son por tanto medios de salvación para el hombre. A partir de la existencia de las acciones salvíficas testificadas por el Evangelio, ha marchado la Iglesia a la búsqueda de un término adecuado con que expresarlas. Por ello, a la hora de iniciar un tanteo sobre el significado del término «sacramento», hemos de comenzar afirmando que su contenido se especifica en la Sagrada Escritura desde el origen divino de su institución por Jesucristo, que le concede a la vez una concreta finalidad salvífica. Sin embargo, hay que tener presente que esta fundamentación divina, que de ninguna manera puede olvidarse al tratar de los sacramentos, pues constituye la base de su identidad, no resuelve las muchas dificultades filológicas e históricas con que se enfrenta quien desea estudiar y precisar el significado pleno del término sacramento.

Desde esta imprecisa delimitación del término «sacramento» en el inicio de su aparición, y recordando que la noción teológica de sacramento traduce el termino bíblico «misterio», se comprende que en los diccionarios bíblicos no se halle recogida la voz «sacramento», y que tan sólo alguno de ellos, en función pedagógica y tras repetir que en la Biblia no aparece esta palabra, recuerde que en la Vulgata *sacramentum* se emplea como simple traducción latina del griego *mysterion* [1].

Urgida por estos datos a la vez elementales y fundamentales, la metodología a seguir en un tratado sobre los sacramentos en general tendrá que abrir una pregunta sobre el valor neotestamentario de

[1] HAAG, H., VAN DEN BORN, A., DE AUSEJO, S., voz «Sacramento», en *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1967), columna 1752.

mysterion, y poner de manifiesto aquellas notas suyas, a partir de las cuales se habrá de deducir el actual significado teológico de *sacramentum*. Y puesto que, en último término, se trata de una versión desde el griego *mysterion*, al latino *sacramentum*, será preciso comprobar hasta qué punto el contenido teológico de los dos términos es coincidente, y se tendrá que dilucidar la amplitud con que la Iglesia de Oriente aceptó el término *mysterion* y también se tendrán que poner de manifiesto los motivos por los qué la Iglesia de Occidente no asumió directamente este término griego y prefirió traducirlo por el latino *sacramentum*. Aunque, para precisar desde un primer momento la amplitud de este rechazo, es conveniente advertir que, más que el término *mysterion*, lo que se rechazó fue el plural *mysteria*, que para un cristiano equivalía a misterios paganos, y en el que veía agrupados los siguientes términos y conceptos religiosos del paganismo: *sacra*, que evidenciaba el aspecto sagrado del misterio; *arcana*, que recogía el contenido mismo del misterio; *initia*, que explicitaba el desarrollo del rito mistérico. Desde esta proliferación de términos y conceptos, que se recogían en el plural *mysteria*, se hacía imposible para un cristiano aceptar este sustantivo plural. En cuanto al singular *mysterium*, que después de cierto tiempo se hizo usual en el lenguaje corriente de los latinos y que acabó siendo admitido incluso por los cristianos en un determinado sentido intelectual, aunque no cultual, hay que repetir que su rechazo fue indirecto, es decir, en cuanto era el singular del plural *mysteria*, que estaba intrínsecamente vinculado al culto mistérico pagano [2].

Antes de abordar el estudio teológico sobre el *mysterion*, es conveniente abrir un paréntesis para insinuar el significado original de este término, tanto desde el punto de vista filológico como desde el uso religioso-cultual que lo ha acompañado desde un principio en el mundo helénico [3].

A pesar de los muchos estudios que se han dedicado al tema, no ha sido posible conocer a ciencia cierta la raíz filológica del término *mysterion*. Para Bornkamm, cuyo artículo continúa siendo clásico [4], es bastante probable, aunque no cierto, que el sustantivo *mysterion* derive del verbo *múein*, equiparable a cerrar los labios o la boca, por lo que su significado sería equivalente a secreto o a intimidad guardada [5]. Secreto que, desde un comienzo, hizo referencia a materia religiosa, por lo que el término misterio aparece siempre envuelto

[2] MOHRMANN, CH., «Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens», en *Etudes sur le latin des chrétiens*, T.I (Roma 1961), p.236.

[3] Véase SCHULTE, R., «Mysterion en el griego clásico y en el helenismo», en *MyS* 4/2, pp.78-81.

[4] BORNKAMM, G., «Mysterion», en ThWNT-TI, VII, pp.809-834.

[5] PRAT, F., *La teología de San Pablo*, Segunda Parte (México 1947), p.437-439.

con un cierto aire de penumbra religiosa. Es ésta una primera conclusión de gran alcance, pues, a partir de este inicial dato filológico, el misterio puede ser descrito como la intimidad de lo divino o el secreto de los dioses. Como se advierte a simple vista, el misterio así descrito hace referencia directa a categorías intelectuales, es decir, a aquello que los dioses saben o conocen.

Esta acepción del misterio como secreto pasó del griego religioso al profano y sirvió para referir el secreto íntimo, bien sea a nivel personal, familiar o social. Y aunque el término *mysterion* nunca resultó de uso corriente para designar el secreto de los hombres, en algunas circunstancias sí se empleó en esta acepción. A pesar de tales casos excepcionales, el término *mysterion* continuó manteniendo una implícita referencia al original secreto religioso.

En el ambiente religioso del paganismo, el misterio tomó una doble dirección, y dio entrada, por una parte, a las religiones iniciáticas de índole mistérica y, por otra, a las religiones conceptuales de carácter filosófico. La diferencia entre una y otra aplicación del misterio estribaba en que las religiones iniciáticas acentuaban el sentido cultual del misterio, de ahí que se las considere y reconozca como religiones mistéricas, y las segundas destacaban los motivos especulativos del misterio, tal y como hicieron, por ejemplo, los pitagóricos y, todavía mejor, el movimiento órfico-pitagórico. Aunque la diferencia entre ambas no fue tan tajante como para suponer que cada una de ellas había adoptado una posición cultual o intelectual en exclusiva. Así lo demuestra con palmaria claridad el hecho de que, bajo la influencia del platonismo, las religiones mistéricas se mezclaron con las astrales y asumieron determinadas categorías elaboradas por los filósofos, como, por ejemplo, las especulaciones cosmológicas ofrecidas por Platón en el Timeo [6].

Quede, pues, claro que en su origen filológico y a través de sus primeras manifestaciones religiosas en el helenismo, el misterio fue reconocido como el secreto de los dioses. Secreto que dio lugar a elucubraciones filosófico-religiosas, pero sobre todo a ritos cultuales de significación muy diversa.

Misterio en la Sagrada Escritura

Hecha esta obligada salvedad acerca del origen y primera significación del término *mysterion*, hay que dirigir la atención a la Sagrada Escritura en general y al Nuevo Testamento en particular con

[6] FERRATER MORA, J., «Misterio» en *Diccionario de Filosofía*, tomo II (Buenos Aires 1965), p.207 .

el fin de precisar el significado que en sus libros se le otorga. Se ha de comenzar afirmando que en el Antiguo Testamento los términos hebreos equivalentes a misterio son bastante raros [7].

Las primeras referencias bíblicas al misterio se hallan en las fuentes apocalípticas del judaísmo tardío, de las cuales quizá la más importante sea la de Daniel, en cuyo texto la palabra misterio alcanza el significado, hasta entonces nuevo, de proclamar un secreto escatológico, el anuncio profético de un hecho que Dios tiene ya determinado, aunque no lo anuncia de inmediato, pues se reserva la revelación del mismo para el futuro: «Pero hay un Dios en el cielo que revela los misterios y que ha dado a conocer... lo que sucederá al final de los días..., lo que ha de suceder en el futuro..., y el que revela los misterios te ha dado a conocer lo que sucederá» [8].

La literatura apócrifa retomó el tema insinuado por Daniel, aunque para nuestro propósito hemos de advertir que la fuente que más puede interesar es la de Qumran, donde las formulaciones sobre el misterio se ofrecen como un antecedente formal de la doctrina paulina. Con lo que se refuerza la tesis que sostiene que los antecedentes literarios del misterio paulino hay que buscarlos en el propio Antiguo Testamento y en el judaísmo anterior a la predicación cristiana [9].

En el Nuevo Testamento la situación no es muy diversa a la ya vista en el Antiguo Testamento. El término *mysterion* se emplea de manera muy desigual en los distintos libros neotestamentarios. Así, en los Evangelios prácticamente no aparece, pues se halla tan sólo una vez en Marcos, haciendo referencia al misterio del reino de Dios [10]. En el Apocalipsis se emplea algo más, concretamente cuatro veces, de las cuales tan sólo una tiene alcance teológico, repitiendo, a ejemplo de Daniel, la ya conocida acepción escatológica, cuando anuncia que al hacer sonar el séptimo Angel la trompeta se habrá consumado el misterio de Dios [11]. Los tres restantes lugares, aunque no aportan doctrina teológica a tomar en consideración, tienen sin embargo una relativa importancia nocional por cuanto hacen referencia al secreto, es decir, al significado filológicamente original del término griego *mysterion* [12].

[7] Según el *Lexicon* de F. Zorell, *sôd*, en la equivalencia de consejo, aparece 23 veces, de las cuales tan sólo en cinco casos tiene el sentido preciso de *secretum*. Por otra parte, en la versión de los LXX el término griego *mysterion* aparece 20 veces y sólo en los libros más recientes.

[8] Dn 2, 28-29. Cf. BORNKAMM, G., «Mysterion», en *ThWNT-TI*, VII, col. 679.

[9] CASCIARO, J.-M., «El tema del "Misterio" divino en la "Regla de la comunidad" de Qumran», en *STH* 7 (1975), 481-498; dos referencias fundamentales en p.485 y p.496.

[10] Mc 4, 11 y paralelos.

[11] Ap 10,7.

[12] Ap 1,20; 17,5.7.

Es en las cartas de San Pablo donde el término *mysterion* aparece usado con mayor frecuencia. Y en algunas de ellas, sobre todo en las más tardías, llega a alcanzar una prestancia fundamental para indicar el acontecimiento salvífico en Cristo. Por ello, cuando se quiera calibrar el alcance de *mysterion* en el Nuevo Testamento, se habrá de recurrir a las cartas paulinas, y de un modo muy especial a la que dirigió a la Iglesia de Efeso [13].

Misterio en el cuerpo paulino

En aras de la claridad pedagógica, es conveniente iniciar el estudio sobre el concepto de misterio propuesto por San Pablo resumiendo de forma global su noción escueta, tal y como la propone, sin atender de momento a otras derivaciones posibles. Y para conseguir la claridad deseada, hemos de adelantar que, en la óptica paulina, el misterio es único y que Pablo lo propone como el proyecto salvífico que Dios tiene sobre la humanidad. El misterio, contra lo que cabría pensar, no es propiamente Dios en sí mismo, sino la decisión tomada por Dios para salvar de manera definitiva al hombre. Quizá la locución de Filipenses: «el misterio de su voluntad» [14] sea la más apta para expresar, desde el punto de vista semántico, el contenido conceptual que San Pablo otorga al término misterio [15]. Pero se ha de precisar que, al hablar de proyecto de salvación o de voluntad salvífica, Pablo no piensa en una mera conjetura formulada de manera hipotética en el deseo divino como un simple posible, sino en un plan operativo determinado en concreto, que toma cuerpo y existencia histórica en la encarnación del Hijo, y que se prolonga en el tiempo a través del Cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia [16]. De ahí que, como recopilación de su pensamiento sobre el misterio de Dios en Cristo, San Pablo en la carta a los de Efeso propone en estos términos la revelación del misterio: «dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos» [17]. El misterio de Dios no es otro que su voluntad a realizar por Cristo en la plenitud de los tiempos. Pero no se puede olvidar el sentido salvífico

[13] Sobre la autenticidad de la carta a los efesios puede verse R. PENNA, «Efesios», en P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRALDA, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (Madrid 1990) y M. CAR «Efesios», en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993).

[14] Flp 1, 9.

[15] PENNA, R. *Il «mysterion» paolino. Traiettoria e constituzione* (Brescia 1978), p.54.

[16] PENNA, o. c., p.51.

[17] Ef 1, 9-10.

que comporta siempre el misterio paulino. Esta nota será de por sí suficiente para clarificar en su momento el paso del misterio creído al misterio vivido en la liturgia, y por ello el paso del credo al sacramento. Porque el misterio, en la concepción cristiana, es tanto el contenido de la fe creída y profesada por la Iglesia como las acciones santificantes celebradas por la misma Iglesia.

El misterio, como realidad intrínsecamente sobrenatural, pertenece en exclusiva al ámbito de la fe, por lo que, como dice San Pablo, supera todo conocimiento [18]. Y desde la perspectiva de la fe, el misterio único aparece como una realidad polivalente, cuyos distintos aspectos es conveniente individualizar para poner de manifiesto en qué sentido San Pablo, por medio del misterio, se está refiriéndo de manera inmediata a Cristo, y a través suyo a la Iglesia y al hombre.

La mente de San Pablo nunca fue propensa a elaborar exposiciones exclusivamente teóricas sobre el misterio de Cristo y, por el contrario, buscó siempre presentar de forma acabada la profundidad mistérica, tanto de su persona como de su obra salvífica. Por ello, y en consecuencia con la consideración soteriológica que acompaña siempre al misterio, presentó a Cristo como un misterio en el que, a su vez, se pone de manifiesto el misterio de Dios [19]. Ahora bien, la exposición paulina del misterio de Cristo abarca aspectos diversos, que para su comprensión, mediante un progresivo análisis de los mismos, es conveniente estudiarlos según estos cuatro apartados: *a)* el misterio de la persona de Cristo; *b)* la crucifixión, expresión del misterio de Cristo; *c)* la Resurrección de Cristo, misterio de valor universal; *d)* la pervivencia eclesial del misterio de Cristo y, por último, *e)* el misterio como realidad predicable. Veamos por separado cada una de estas cinco proposiciones [20].

a) *El misterio de la persona de Cristo*

Como ya hemos dicho, San Pablo no fue dado a plantear las cuestiones cristológicas desde presupuestos ontológicos; sin embargo, en

[18] Ef 3,19.

[19] Ef 1, 9-10.

[20] Una catalogación cristológica del misterio más amplia, aunque coincidente en lo fundamental con la nuestra, la ofrece Schlier en estos términos: 1) *tò mysterion*, «el misterio», según Ef 3,3, es el misterio por excelencia; 2) se refiere al misterio de Cristo, en el sentido de Cristo como misterio; 3) el misterio de Cristo es el misterio del Cuerpo de Cristo que incorpora en sí a judíos y gentiles; 4) que este misterio había sido desconocido hasta entonces por los hombres; 5) que la revelación del misterio se realiza por medio del apóstol, al servicio del evangelio; 6) que la iluminación del misterio —Cristo en su Cuerpo— acontece mediante el ministerio apostólico»: SCHLIER, H., *La carta a los efesios. Comentario* (Salamanca 1991), pp.200-201.

alguna ocasión sí lo hizo, y con auténtica pericia. Una de estas ocasiones aparece en aquella referencia cristológica de Colosenses que presenta a Cristo como el misterio de Dios, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de la divinidad [21]. Aunque este texto ha estado sometido a una muy variada tradición manuscrita [22], la lección que hoy por hoy parece más solvente, según el parecer de Penna, [23] es la que admite el genitivo *Xristou,* inmediatamente después de *Zeou,* y que dice que el misterio de Dios, *to mysterion tou Theou*, es el misterio de Cristo, *Xristou,* proponiendo por tanto la identidad misteriosa de la realidad de Dios y la de Cristo.

La exposición doctrinal de este fundamental texto paulino se ha de llevar a cabo tomando en consideración conjunta los dos núcleos de su contenido, aunque para favorecer su comprensión es conveniente iniciar el comentario exegético a partir del segundo periodo del texto. Haciéndolo así, se advierte que en este segundo período, y con claras referencias veterotestamentarias proféticas y sobre todo sapienciales [24], Pablo sostiene que en Cristo se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios. Con esta afirmación, y dado que la estructura de las palabras empleadas habla en términos de totalidad, Cristo queda elevado a la máxima consideración dentro de un contexto propio del estilo sapiencial. Ahora bien, no se trata de una exaltación intelectualista, sino del explícito reconocimiento de que en Cristo se da de forma ilimitada la participación de los atributos divinos [25]. Al afirmar San Pablo de Cristo que es el soporte de la sabiduría y de la ciencia divina, está proponiendo la identidad de su naturaleza con la de Dios y, en consecuencia, su divinidad.

A idéntica conclusión se llega a partir del primer período del texto, en el que San Pablo, al hablar del misterio de Dios, y sin solución de continuidad del de Cristo, indica que en Cristo se concreta para el hombre el misterio salvífico de Dios. No se puede olvidar que esta perícopa en su integridad está dirigida en forma parenética a los fieles de Colosas y a los de la vecina Laodicea, para estimularlos, con clara expresión didáctica, a fin de que alcancen la riqueza de la plena inteligencia del misterio de Dios, que se revela en Cristo. Según San Pablo, el sujeto en el que radica para el hombre

[21] Col 2, 2b-3.

[22] Penna habla de «una tradizione manoscritta tormentata»: o. c., p.107.

[23] PENNA, R., o. c., p.63.

[24] Is 46, 3; Sab 7, 8ss y sobre todo Prov 2, 3-4 donde, en la versión de los LXX, aparecen usadas las mismas voces griegas que emplea Pablo en su texto aquí referido. Cf. PENNA o. c., p.64.

[25] Col 2, 9: «En Cristo habita toda la plenitud de la divinidad».

el tesoro del saber divino es Cristo, y por ello conocer la sabiduría que en él se esconde equivale a conocer el misterio de Dios, misterio que, al llegar la plenitud de los tiempos, se le ha revelado al hombre de manera definitiva en Cristo Jesús [26]. A este propósito escribe Schlier: «Queda claro que el misterio que Dios nos ha dado a conocer, según Efesios 1, 9, y cuya comunicación nos hace sabios y prudentes, se contempla desde aquello que el apóstol dice, en otras partes y en nuestra carta, que es el misterio de Dios en Cristo, el misterio de su sabiduría, el misterio de Cristo como sabiduría y el misterio de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Pero no como tres misterios, sino como un mismo y único misterio. Es el misterio de la sabiduría de Dios, de esa sabiduría que es Cristo y que se manifiesta en su Cuerpo, que es la Iglesia integrada por judíos y gentiles» [27].

b) *La crucifixión, expresión del misterio de Cristo*

San Pablo presenta en 1 Corintios, quizá como en ningún otro lugar, el significado y la grandeza de la cruz de Cristo [28]. Y para comprender el contenido teológico de este precioso texto paulino, hay que tener en cuenta desde un primer momento que todo él gira en torno al doble contenido de una idea única: primero, que en la cruz de Cristo se esconden tanto la sabiduría como el poder de Dios; segundo, que creer en la capacidad salvífica de la cruz equivale a admitir su misterio, es decir a reconocer a Jesucristo como al único salvador, y a proclamar que sólo en el poder de la sabiduría escondida en la cruz se ha de apoyar quien, como hizo Pablo, quiere acercarse a los hombres para anunciarles la posibilidad de ser salvos.

Interesa poner de manifiesto la íntima relación que existe en el pensamiento paulino entre este texto de 1 Corintios y el de Colosenses ya estudiado en el parágrafo anterior. En uno y otro se nos presenta la sabiduría de Dios como una realidad oculta al hombre, y por ello misteriosa, aunque es en sí expresión de la voluntad salvífica de Dios. Tan sólo quien es capaz de conocer esta sabiduría oculta, la sabiduría que se encierra en Cristo y en su cruz, llega a comprender la realidad de Cristo; y si quienes lo crucificaron la hubiesen conocido, jamás hubiesen dado muerte al que es Señor de la gloria [29]. Esta es la argumentación paulina, cuya dimensión soteriológica perdura con vigencia histórica perpetua, y pone de manifiesto que, a

[26] Ef 1, 9-10; Gál 4, 4 y Heb 1, 1-3.
[27] SCHLIER, H., o. c., p.80.
[28] 1 Cor 2, 1-8.
[29] 1 Cor 2, 8.

través de la fe en Cristo, el hombre de cualquier tiempo o condición llega a comprenderle como el crucificado por antonomasia, como el único crucificado, cabe decir, puesto que es el único crucificado que con el padecimiento del suplicio de la cruz reveló el poder salvífico de la misma, y la instituyó como punto de partida para alcanzar la sabiduría, no de los sabios de este mundo, sino de cuantos creen en el Señor [30]. La cruz participa del misterio de Dios por cuanto a través de la misma Dios ejecuta de manera definitiva su voluntad salvífica en favor de los hombres.

c) *La resurrección de Cristo, misterio de valor universal*

La resurrección, tal y como la presenta San Pablo en la carta a los Efesios, equivale a testimoniar que Cristo recibió del Padre un poder de amplitud universal [31]. Presentar a Cristo como cabeza, no sólo de la Iglesia sino de cuanto existe, es una idea dominante en esta carta, aunque en verdad se trata de una doctrina fundamental en el pensamiento de San Pablo, y que, de alguna manera, ya se había dejado entrever en otras cartas, como, por ejemplo, en la primera a los Corintios [32].

Reunir en Cristo todas las cosas al llegar la plenitud de los tiempos significa que, en virtud de la muerte y resurrección de Cristo, se cumple en el tiempo la plena voluntad salvífica de Dios, que había dado comienzo en el momento histórico en que determinó llevarla a término, dentro de una circunstancia temporal e histórica [33]. Por ello, hay que decir que el tiempo ha alcanzado la plenitud no en virtud de factores propios de la temporalidad, sino a través de la ejecución del misterio del Padre, que ha enviado a Cristo para hacer operativamente presente el plan salvífico de su voluntad [34]. Es, pues, Cristo, desde su venida y con su muerte de cruz, quien concede al tiempo la nota de plenitud, y por ello tras la resurrección se le somete con todas las criaturas que lo ocupan. Cristo resucitado es el Señor del tiempo, al que le ha otorgado por su venida un sentido de plenitud. Así lo ha descrito San Pablo en Efesios [35].

[30] 1 Cor 1, 17-25.
[31] Ef 1, 20-23.
[32] Cf. 1 Cor 15, 24-28.
[33] Según San Pablo en Gál 4, 4-5, esta situación temporal quedó inicialmente determinada por la encarnación del Verbo en el seno de María.
[34] Gál 4, 4-5.
[35] Ef 1, 10-11.

Que el dominio universal y cósmico le es conferido a Cristo por Dios en la resurrección, lo ha expresado literalmente San Pablo en estos términos:

> «Según la fuerza de su poderosa virtud, que [Dios y Padre de la gloria] ejerció en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero. A él sujetó todas la realidad bajo sus pies y le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia» [36].

La resurrección es el momento en el que se revela la plenitud del poder universal de Cristo, poder que no queda restringido en exclusividad a las realidades materiales, sino que se extiende también a las espirituales presentes y futuras, habidas y por haber, de este siglo y del futuro. Cristo, desde su resurrección, es aclamado por San Pablo como el *Kyrios,* como el Señor al que se le ha sometido en plenitud toda la creación. Y con esta entronización ha culminado la manifestación del misterio de Dios, y ha quedado cumplida y revelada la voluntad universalmente salvífica del Padre.

d) *Pervivencia eclesial del misterio de Cristo*

La revelación del misterio de Cristo es equivalente en el pensamiento paulino a la manifestación de la voluntad salvífica de Dios, que abarca a todos los hombres, sin establecer diferencia entre los judíos y los gentiles. Así lo resume en la carta a los Efesios cuando, en lenguaje coloquial y directo, hace saber a los gentiles de Efeso que en esta amplitud universal es cómo él entiende el misterio de Cristo, del que ha sido constituido ministro [37].

Pero la universalidad de la obra salvífica obrada por Cristo, tiene para Pablo un concreto campo de acción en una realidad corporativa y nueva, a la que denomina la Iglesia de Cristo. En la Iglesia es donde hallan su igualitario encuentro con Cristo el judío y el gentil, el libre y el esclavo, el hombre y la mujer [38]. A la Iglesia, en cuanto Cristo lleva a término en ella y por ella el misterio salvífico del Padre sobre todos los hombres, se la ha de entender como un instrumento subalternado a Cristo, por medio del cual pervive en el tiempo, y se lleva a su total cumplimiento el misterio como designio salvífico de Dios Padre en Jesucristo.

[36] Ef 1, 19-22.
[37] Ef 3, 4-6.
[38] Gál 3, 27-28.

Con fina sagacidad advierte Penna que en San Pablo el misterio de la Iglesia nunca es presentado con entidad independiente, sino en íntima conexión con el misterio de Cristo[39]. Y desde aquí nos es dado reafirmar la que hemos denominado funcionalidad subsidiaria de la Iglesia. Y puesto que estamos en una reflexión sobre los sacramentos, quizá lo más correcto fuese hablar de la función instrumental de la Iglesia, por cuya mediación se aplica a los hombres el misterio salvífico del Padre, llevado a cumplimiento en su Hijo Jesucristo.

e) *El misterio, realidad predicable*

Después de haber conocido desde la raíz filológica del término misterio su valor semántico de intimidad o de secreto guardado por los dioses, y tras haber pormenorizado su estudio en el Nuevo Testamento, básicamente en San Pablo, el posible estudioso comienza a estar capacitado para formular aquellas notas con las que describir la acepción cristiana del misterio y poner de manifiesto su específica dimensión operativa en el hombre. En otras palabras, después de cuanto llevamos visto hemos de concretar en qué sentido tuvo entrada en la consideración económica de la gracia el término misterio y su derivado, el sacramento.

En la terminología paulina, el misterio mantuvo siempre la nota peculiar de ser el secreto eterno de Dios, su designio salvífico en favor del hombre, que en cuanto intimidad divina sólo es asequible al hombre mediante la obra, a la vez reveladora y redentora, de Jesucristo. Obra que lleva a término desde el momento de la Encarnación hasta el de su gloriosa Ascensión, pasando por el trance de la Cruz y de la Resurrección, y que perdura en la Iglesia, de forma operativa, mediante los sacramentos. Para comprobar la vigencia que tiene en la propuesta paulina sobre el misterio la noción de lo escondido, basta con recordar los textos ya estudiados de Colosenses y de 1 Corintios, en los que San Pablo se refiere de manera sintomática al poder y a la sabiduría de Dios como escondidos en Cristo.

A pesar de ello, hay que advertir que el misterio, en el planteamiento paulino, no tiene el sentido esotérico que había tenido en el seno de las religiones mistéricas; contra la incomunicabilidad pagana, San Pablo presenta el misterio cristiano como una realidad comunicable y en cierto modo asequible para el hombre. En la teología paulina, el misterio es anunciado por la predicación de quiénes han sido enviados para ello, ya que el fruto salvífico de su aceptación

[39] PENNA, R., o. c., p.68.

siempre está condicionado a la respuesta libre del hombre al mensaje. San Pablo está tan plenamente convencido de que el misterio ha de ser anunciado, que describe este comportamiento como la norma seguida por él y a seguir por sus colaboradores [40]. La misión, en el Nuevo Testamento, tiene por finalidad anunciar el misterio de Dios, es decir, proclamar a los hombres la voluntad salvífica del Padre, obrada por Jesucristo, y que ha de ser aceptada por el hombre en un acto de correspondiente libertad. El misterio es el secreto recóndito de Dios proclamado a los hombres, que se salvan en cuanto lo asumen y, al hacerse vida de su vida, les otorga la capacidad de transformarse y abrirse a una dimensión de trascendencia sobrenatural. Desde su fundamental apertura, y aunque en algún momento de la historia de la Iglesia se haya imitado la ley del arcano vigente entre los paganos, el misterio cristiano tal como ha sido presentado por San Pablo difiere sustancialmente del esoterismo pagano.

f) *Conclusión*

Como resumen de la exposición paulina sobre el misterio hay que poner de relieve la finalidad soteriológica de su revelación, en cuanto la escondida voluntad del Padre ha sido anunciada al hombre por Jesucristo con una intencionalidad meramente salvífica. Desde esta finalidad, se hace nítidamente comprensible que los Padres griegos asumiesen desde la teología paulina el término misterio cuando intentaron formular en su teología y poner en práctica en su comportamiento litúrgico y pastoral aquellas acciones a través de la cuales, y en atención al mandamiento de Cristo, el hombre se salva si las asume en la fe y en la vida. De ahí que desde su inicio el término misterio haya indicado tanto las verdades a creer, los dogmas, como las realidades a practicar, los sacramentos. Para comprender el desarrollo seguido en la teología y en la Iglesia desde el misterio al sacramento, se ha de tener en cuenta que la Iglesia ha tenido siempre presente, y lo continúa teniendo, que en el misterio se concreta operativamente la voluntad salvífica del Padre, de ahí que llame misterio o sacramento a la acción ordenada por la voluntad divina a la santificación del hombre, aunque en el Nuevo Testamento no reciba todavía un nombre propio.

[40] Rom 1,1; 10,14-15; 1 Cor 2,1-8; 2 Cor 4,1-6; Gál 1,11-12; etc.

II. PLANTEAMIENTO MISTERICO-SACRAMENTAL DE LOS SANTOS PADRES

La consideración mistérica de los Padres orientales

El conjunto de todas las notas que acompañan al *mysterion,* a partir de sus raíces filológicas y de la reflexión paulina, fue asumido por la teología oriental a la hora de referirse a los medios por los cuales llega hasta el hombre la voluntad salvífica del Padre obrada por el Hijo. Cosa que no ocurrió en la teología occidental, la cual, aunque incorporó como propias las notas cristianas del misterio, no adoptó el término. Entre el Oriente y el Occidente cristiano se dio una íntima afinidad conceptual referente al misterio-sacramento, aunque también se estableció entre ellos una notable diferencia terminológica [41].

Y este dispar proceder nos obliga hoy a emprender un doble estudio, pues en primer lugar hemos de rastrear el proceso seguido por los Padres orientales en la sucesiva valoración que otorgaron al término *mysterion,* y, en segundo lugar, tendremos que analizar la razones por las cuales los Padres occidentales, aunque asumieron todas las notas teológicas correspondientes al misterio y lo emplearon para referirse a la verdad de Dios, no acogieron su denominación cuando con ella se hacía referencia a la operatividad santificante de Dios sobre los hombres, y lo tradujeron por *sacramentum.*

Antes de entrar en el estudio pormenorizado de cada una de las épocas patrísticas, conviene adelantar como aclaración metodológica que el comportamiento seguido por los Padres de Oriente, a la hora de exponer su concepción teológica sobre los sacramentos a partir del término misterio, no fue coincidente. Y aunque buscaron siempre proponer con fidelidad el pensamiento sacramental cristiano, terminológicamente hubo una notable diferencia de unos a otros. Así, en los dos primeros siglos, los Padres orientales utilizaron el término misterio básicamente desde la acepción bíblica, por lo que se ha de afirmar que se movieron en un ambiente cultural de ascendencia semita. Fue más tarde, a partir del siglo III y sobre todo entre quienes pertenecieron a la escuela de Alejandría, cuando recurrieron al léxico filosófico del mundo cultural helénico y se apropiaron de manera muy particular los términos formulados por el platonismo. Desde el pensamiento platónico hicieron suyas las categorías de arquetipo y tipo o imagen, y establecieron entre ellas la relación que permite

[41] Sobre este punto puede verse la obra de HOTZ, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente* (Salamanca 1986).

hacer comprensible la realidad espiritual inasequible a través de la imagen o tipo sensible. No podemos olvidar que para los Padres de Oriente, seguidores del platonismo, el arquetipo constituía la realidad primera que, como tal, era inalcanzable directamente para el hombre, quien tan sólo podía llegar hasta ella mediante el tipo o la imagen. Aplicando esta norma relacional a la interpretación bíblica, llegaron a considerar en sí mismas todas las imágenes del Antiguo Testamento como tipos de la realidad o arquetipo que es el Nuevo Testamento. Dando un paso más en la aplicación de este principio platónico, llegaron a proponer que Dios, puesto que es el arquetipo por antonomasia, tan sólo resulta asequible a través de la percepción sensible de determinadas imágenes que lo reflejan [42]. A partir de estas nociones platónicas, en las que resultan básicas las categorías filosóficas de participación y trascendencia, los Padres orientales fueron diseñando la relación entre el contenido y el continente, y entre la gracia y el signo, tan fundamental en toda la teología de los sacramentos. Pero esta asimilación, como ya hemos dicho, no tuvo lugar en un primer momento ni se realizó de manera brusca, sino progresivamente y a lo largo de algunos siglos. Proceso histórico que, en la medida de lo posible, interesa, sino reconstruir en todas sus partes, sí indicar en aquellos momentos más destacados.

a) *Los Padres Apostólicos*

Aunque los Padres Apostólicos fueron parcos a la hora de usar el término *mysterion,* la verdad es que San Ignacio de Antioquía lo emplea ya en tres lugares distintos. Son éstos. En la carta a los de Efeso, cuando dice de la virginidad de María, de su parto y de la muerte del Señor que permanecen ocultos para el príncipe de este mundo por tratarse de tres misterios clamorosos que el Señor obró en el silencio. En la carta a los de Magnesia, al comunicarles que aquellos que vivían según el antiguo orden de las cosas, se han orientado hacia la nueva esperanza y ya no observan el sábado, sino que celebran el día del Señor, día en el que nace nuestra vida por medio de él y de su muerte; misterio que algunos niegan, pero que a través del cual hemos recibido la fe y por el cual perseveramos. Y por último, cuando se dirige a los de Tralia con el deseo de clarificar

[42] Un breve resumen, aunque muy claro, del comportamiento intelectual de los Padres se halla en FERRATER MORA, J., «Tipo II. Concepto teológico», en *Diccionario de Filosofía,* tomo II (Buenos Aires 1965), p.798., Cf. VON SODEN, H., «Mysterium und sacramentum in der ersten zwei Jahrhunderten», en *ZNW* 12(1911) 118-227; una referencia más asequible en GARCÍA PAREDES, J. C-R., *Teología fundamental de los sacramentos* (Madrid 1991), págs. 41-43.

el ministerio de los diáconos, les amonesta y les recuerda que también los diáconos, que están al servicio de los misterios de Jesucristo, deben agradar a todos en todo. Y precisa de los mismos que no son simples distribuidores de comidas y de bebida, sino servidores de la Iglesia de Dios [43]. Alguno de estos textos resulta hoy tan interesante como difícil de interpretar [44]. Así, por ejemplo, el de la carta a los Efesios, en el que habla de los que llama tres misterios clamorosos *(mysteria kraunes)*, refiriéndose a la virginidad de María, a su parto virginal y a la muerte del Señor. En este texto, la dificultad surge desde la misma sorpresa que depara su terminología, pues, al referirse a los tres referidos misterios, usa expresiones afines a las de los gnósticos, ya que dice que son acciones salvíficas obradas por la divinidad en el secreto de su determinación y que acaban siendo anunciadas y realizadas clamorosamente, de forma análoga a como los gnósticos hablan del descenso misterioso del redentor y de su gloriosa ascensión, con la destrucción de las potencias adversas [45].

Sin embargo son los dos otros textos los que resultan francamente interesantes en el contexto de la teología sacramental. Si empezamos el análisis por el texto tercero, por el que hace referencia al comportamiento eclesial de los diáconos, hallamos que los describe como puestos al servicio de los misterios de Dios. La misma redacción de la cita obliga a abrir una pregunta sobre el sentido exacto del término misterio dentro de este contexto. Formulado el interrogante de forma directa, hay que preguntar sobre la posible referencia de la expresión «los misterios de Jesucristo» a la Eucaristía. Bornkamm, en su artículo ya tantas veces citado [46], desecha la hipótesis de la interpretación eucarística de la cita pues, a su modo de ver, supondría una redacción fuera de lugar y, por lo tanto, verdaderamente anacrónica. Otro modo de pensar es el de Schulte [47], para quien la referencia del texto a la Eucaristía es clara, sobre todo si la expresión «los misterios de Cristo» del texto tercero, que es el que se está analizando, se interpreta a partir del texto segundo, que habla del misterio del día del Señor, y en el que vincula la operatividad salvífica de nacer a la vida y superar la muerte al misterio de la mediación de Cristo por su muerte. Interpretando el tercer texto a partir del

[43] IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «Carta a los Efesios, 19, 1», en *Padres Apostólicos* (BAC 65), p.458.

[44] Una amplia relación de textos patrísticos relativos al misterio los ofrece BORNKAMM en su ya citado artículo, en *THWNT-TI* p.831-834.

[45] Sobre la relación de este texto con la doctrina gnóstica véase H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Giessen 1929), p.2-32, y RUFFINI, E.-LODI, E., *«Mysterion» e «sacramentum». La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi* (Bologna 1987), p.65.

[46] BORNKAMM, o. c., p.706-707.

[47] SCHULTE, *MyS* IV/2, p.89 y 108-109.

segundo, el término misterio tiene una clara referencia salvífica y, por ello, sacramental y eucarística [48].

Poco más puede decirse de la época apostólica. Tan solo dejar constancia del texto de la Didaché [49]. La importancia del texto es más bien escasa, su único valor radica en la aplicación que hace a la Iglesia del término misterio.

b) *Los Padres Apologistas*

En los Padres Apologistas el uso de la palabra misterio fue algo más frecuente y el significado que le otorgaron más variado [50]. Por ello, para reconstruir el uso que los padres Apologistas hicieron del término misterio, es conveniente establecer una catalogación con la que precisar los diversos sentidos [51]: *a)* Un primer significado sirve para designar los misterios paganos, en los cuales algún Padre, como por ejemplo San Justino, halla una cierta semejanza, aunque diabólica, con los sacramentos cristianos [52]. No llega a aplicar directamente el término *mysterion* a los sacramentos cristianos, aunque en la discusión sobre los misterios paganos y los ritos cristianos las expresiones que formula se acercan tanto que puede decirse que las concibe desde las mismas categorías mentales. *b)* El segundo significado del término *mysterion,* usado por los Padres Apologistas hace referencia a las acciones salvíficas obradas por Jesucristo, tales como el nacimiento o la muerte en la cruz [53]. *c)* Por último, el tercer significado otorgado por los Padres Apologistas a *mysterion* lo presenta como la necesaria relación entre arquetipo y tipo, aplicada a las figuras del Antiguo Testamento en relación con la del Nuevo Testamento, según el principio establecido por el mismo San Pablo al proponer que todo cuanto en el desierto les había ocurrido a los padres había sido en figura y para utilidad de cuantos las comprendieran cuando llegara la plenitud de los tiempos [54]. Así, en no pocos pasajes de San Justino *mysterion* es traducible por *parábola, símbolo* o *tipo* [55].

[48] Véanse las referencias patrísticas que ofrece SCHULTE en o. c., p.109.

[49] *Didache* 11, 11, en *Padres Apostólicos* (BAC 65), p.90.

[50] RUFFINI, E.-LODI, E., o. c., p.68.

[51] Véase VISENTIN, P., «"Mysterion-Sacramentum" dai Padri alla Scholastica», en *StP* IV-3 (1957), 394-414, en especial p.400.

[52] JUSTINO, *Apologia*, 1, 25.54.66, en *Padres apologistas* (BAC 116), p.208-209. 242-244. 257; y 2, 12, *Padres Apologistas* (BAC 116), p.274-276.

[53] JUSTINO, *Apologia*, 1, 13 en *Padres Apologistas* (BAC 116), p.194; *Diálogo con el judío Trifón* 74 y 91, en *Padres Apologistas* (BAC 116), p.435 y 464.

[54] 1 Cor 10, 11.

[55] JUSTINO, *Dialogo*, 68, en *Padres Apologistas* (BAC 16), p.426: «Mirad que una virgen concebirá... Como esta profecía se refiere a la casa de David, lo que misteriosa-

c) Los Padres alejandrinos

El paso definitivo en la asimilación por parte del cristianismo del término pagano «misterio» lo dieron los alejandrinos. Fueron ellos quiénes aplicaron la terminología gnóstica-neoplatónica a la teología cristiana. Así, San Clemente de Alejandría [56] emplea el término «misterio» hasta noventa y una veces, aunque no siempre en el mismo sentido. En una tercera parte de las ocasiones se refiere a los misterios paganos, a los que ataca duramente; en las restantes mantiene una acepción netamente cristiana y se refiere tanto a Cristo, al que presenta como el gran mistagogo que guía al gnóstico a partir de la incorporación inicial hasta llegar a la plena [57], como a la religión cristiana de modo genérico, sin que falten las ocasiones en que al referirse a la verdad revelada use el término *mysterion* como sinónimo de símbolo o verdad oculta.

Quizá la aportación más significativa de Clemente, al asumir el término «misterio» en su teología, sea la división que establece entre misterios menores, los que han sido revelados a todos, y los misterios mayores, aquellos que tan sólo han sido comunicados a los gnósticos [58]. A partir de este segundo sentido, el misterio queda directamente vinculado con la exégesis alegórica, ya que el conocimiento divino se manifiesta en imágenes que se revelan tan sólo a unos pocos sabios, capaces de conocerlas e interpretarlas. Aunque San Clemente no aplica de modo general el término «misterio» a los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía, sin embargo no tiene inconveniente, en alguna ocasión, de proponer una cierta relación entre aquellos misterios paganos que considera más dignos y los sacramentos cristianos [59]. Para acabar este resumen sobre las aportaciones de Clemente de Alejandría al asumir el término «misterio», hay que añadir que por imposición suya rigió en la catequesis cristiana la ley del arcano, auténtica incorporación de la disciplina pagana. Con el fin de evitar posibles profanaciones de los misterios si llegaban de modo inadecuado a quiénes los desconocían, no tuvo

mente fue dicho por Dios a David, Isaías explicó cómo había de suceder. A no ser, amigos, que ignoréis —dije— que muchas palabras dichas de modo oscuro, en parábolas, en misterios, las explicaron los profetas que sucedieron a los que las dijeron o hicieron». Véase VON SODEN, o. c., p.202.

[56] MARSH, H. G., «The use of mysterion in the writings of Clement of Alexandria with special refrence to his sacramental doctrine», en *JThS* 37 (1936), 64-80.

[57] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strommata*, 4, 162, 19-20, en *GCS Clemens Alexandrinus*, segundo tomo, Berlín 1985, p.320.

[58] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico o Exhortación a los griegos* c.12, en *SourcesCh.*, 2bis, p.189. Cf. MARSH, H. G., o. c., p.75-80.

[59] Quizá el texto más interesante en este sentido sea el ya citado de *Protréptico*, c.12.

inconveniente en asumir la práctica pagana del arcano. Con este dato estamos ante un indicio claro del proceso de asimilación helénica que había tomado cuerpo entre los Padres orientales del siglo III.

Entre los Padres alejandrinos, fue Orígenes quien, en la Alejandría del siglo tercero, perfiló de un modo muy particular la teoría sobre la imagen y sentó las bases para la reflexión sistemática que establece la íntima relación entre el signo y la realidad. Según su peculiar modo de pensar, toda realidad sensible tiene una función de *mysterion,* por cuanto es una imagen o un símbolo que revela la realidad verdadera, que es la espiritual [60]. Este planteamiento de Orígenes, dio un sesgo nuevo a la noción de misterio, ya que a partir del Nuevo Testamento, y según lo habían mantenido los Padres Apostólicos y Apologistas, el misterio hacía una referencia directa a la voluntad salvífica del Padre. Pero a partir de Orígenes, junto a esta primera comprensión de tipo operativo, va a surgir una segunda consideración del misterio como medio que se relaciona con la verdad que manifiesta. Se puede decir que del misterio-voluntad y del misterio-evento se ha pasado al misterio-verdad y al misterio-conocimiento. Y a partir de semejante planteamiento, el misterio comienza a correr decididamente por los caminos de la inteligencia, ya que básicamente va a consistir en la verdad que esclarece una doctrina. Desde aquí se comprende que Orígenes califique a Cristo, a los Apóstoles y a la Iglesia como a las grandes lumbreras del mundo, pues a ellos compete ilustrarle en los misterios de la fe [61].

El planteamiento de Orígenes, lejos de restringirse a la temática meramente sacramental, abarcó de un modo general la consideración de las imágenes bíblicas y, por ello, a partir de las veterotestamentarias, estableció una relación con la doctrina del Nuevo Testamento. Sin embargo, hay que tener presente que fue él quien comenzó a formular de manera técnica la noción del signo como principio operativo, como medio a través del cual se consigue la gracia como efecto. Estamos ante el primer atisbo de lo que con el correr de los siglos se reconocerá como *sacramentum tantum,* y por tanto se están sentando las bases para la comprensión de los sacramentos como signos a través de los cuales se hace presente entre los hombres el misterio de Dios en Jesucristo [62].

Para acabar de comprender la doctrina de Orígenes sobre el misterio, se ha de distinguir entre *to mysterion* y *tois mysteríois.* El

[60] NEUNHEUSER, B., «Mysterium», en *LThK* VII, 729-731.

[61] ORIGENES, *Hom. in Gen,* 1, 5-6, en *SourcesCh* 7bis, p.39-41.

[62] CROUZEL, H., «Origène et la structure du sacrament», en *Boulletin de littérature ecclesiastique* 63 (1962) 83-92.

«gran Misterio» consiste en la triple revelación del Verbo mediante la Encarnación, en la Iglesia y por la Escritura. Por otra parte, los ritos de la religión cristiana, tales como el bautismo y la Eucaristía, son misterios derivados del Misterio fundamental por el procedimiento de la participación. Adviértase que Origenes, como buen alejandrino, al proponer la doctrina sobre los sacramentos recurre al concepto de participación, tan fundamental en la filosofía neoplatónica [63]. Para explicar la eficacia de los sacramentos, lleva adelante su concepción neoplatónica de la participación y propone que si toda la salvación depende de la Encarnación, y si el contacto con el cuerpo real de Cristo fue signo eficaz de su acción espiritual con el consiguiente efecto salvífico, de igual manera los sacramentos, como una forma de contacto físico con Cristo, son eficaces en orden a la salvación. Desde este simbolismo sacramental, Orígenes distingue tres niveles sacramentales y habla del bautismo figurativo del Antiguo Testamento, del bautismo cristiano y del bautismo de fuego que conduce de inmediato a la gloria. Formulando con categorías conceptuales este simbolismo sacramental que, como se ha visto, tiene una extensión universal, afirma que los ritos precristianos son una señal del bautismo cristiano, y que éste mismo es también un signo de la escatología en la que ha de culminar la existencia cristiana [64].

Los Padres griegos posteriores elaboraron sus concepciones teológicas inducidos por el ejemplo de los dos grandes alejandrinos Clemente y Orígenes, y llegaron a introducir casi de forma normal en la teología y en la liturgia cristiana el uso de la terminología pagana sobre los misterios. De tal forma fue esto así que en el siglo IV llegó a regir con cierto rigor la disciplina del arcano, en un principio totalmente desconocida entre los primeros cristianos y comenzada a practicar por Clemente, y a denominar a los sacramentos cristianos con el título genérico de misterios, decididamente rechazado en un principio [65].

Misterio, pero no misterios

Para comprender en su justa medida la apropiación del término misterio por parte del cristianismo de los siglos III y IV y, al mismo

[63] VON BALTHASAR, U., «Le mystère d'Origène» en *RSR* 26 (1936), 513-562 y 27 (1937) 38-64; la referencia en p.54 y en la nota 2.

[64] ORÍGENES, *Commentarium in Lucam*, hom. 14, 6-8, en *SourcesCh* 87, p.225-231.

[65] Una amplia antología de textos de San Juan Crisóstomo, en los que puede comprobarse nítidamente el uso de «misterio» y de «arcano» referidos a los sacramentos, la ofrece VAN ROO, G., en su tratado *De sacramentis in genere* (Roma 1960), p.13-17.

tiempo, para exponer el modo cómo la Iglesia, a pesar de esta incorporación cultual, salvaguardó la independencia de su pensamiento frente al del paganismo, es conveniente hacer algunas precisiones con las que clarificar lo que inicialmente supuso este fenómeno de absorción, y lo que a lo largo de la historia ha continuado suponiendo. En primer, lugar es conveniente prestar atención al modo de pensar de quiénes, instalados en la situación y en los principios deducidos de la historia moderna y contemporánea, han tomado postura ante la posible relación de los sacramentos cristianos con los misterios paganos. Y como advertencia previa que ayude a llevar a cabo esta tarea, hay que adelantar que la toma de posición de unos y de otros, al abordar esta cuestión, no ha sido ni mucho menos coincidente. El estudio de la posible relación entre el cristianismo y el paganismo no es nuevo. Como preocupación intelectual abarca un amplio período de tiempo que dura ya varios siglos, y desde un punto de vista metodológico acoge los más variados planteamientos, según las diversas teorías sobre la historia como ciencia, a partir de las cuales se le ha enjuiciado. Fue durante el Renacimiento cuando comenzaron a formularse ciertas sospechas sobre la posible relación entre los sacramentos cristianos y los misterios paganos. En concreto fue el filólogo suizo Casaubono quien en su escrito *De rebus sacris et ecclesiasticis* [66], aunque de manera un tanto vaga, hizo depender en cierto modo los sacramentos cristianos de los misterios paganos. En esta ocasión, la cuestión quedó zanjada al formular una sospecha sin pasar a mayores.

A esta primera insinuación renacentista sucedió un período de letargo en el que tan sólo de vez en cuando se repitieron las iniciales proposiciones de Casaubono, aunque sin cambiar el planteamiento original. Fue siglos después cuando resurgió la preocupación por el tema, que ha permanecido abierta hasta nuestros días. Con el replanteamiento actual se han adoptado nuevas actitudes, ya que los críticos han partido de concepciones diversas de la historia y, por lo tanto, no han coincidido entre sí.

Una sucinta reconstrucción de los autores que han tratado el tema y que con sus teorías han tomado postura ante la posible relación de los sacramentos cristianos con los misterios paganos, habrá de ayudarnos a comprender el alcance de esta cuestión en el tratado contemporáneo sobre los sacramentos en general [67].

[66] CASAUBONUS, I., *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii Prolegomena* (Ginebra 1654).

[67] Una perfecta recopilación bibliográfica sobre la posible relación entre sacramentos cristianos y misterios paganos la ofrece OGGIONI, G., en ALLEVI, A., *Misterios paganos y sacramentos cristianos* (Barcelona 1961), p.49-85.

Al comenzar esta recopilación de datos, hay que referirse por obligación a Harnack. En su *Historia de los Dogmas* [68], aparecida en su primera edición entre 1886 y 1888, aplicando a la interpretación del nacimiento del cristianismo el método científico que le inducía a analizar la Sagrada Escritura prescindiendo de todo Credo e Iglesia, dejó de lado la influencia del Antiguo Testamento sobre el Nuevo al explicar el origen del cristianismo, y propuso su formación histórica a partir de elementos griegos. De forma similar, aunque sin coincidir plenamente con Harnack, propone Bousset la influencia del helenismo sobre el cristianismo primitivo a partir de San Pablo [69]. Con su planteamiento crítico sobre el Nuevo Testamento, Bousset se muestra como un representante radical de la llamada escuela de la historia de las religiones.

Aunque no es este el momento adecuado para sostener una discusión apológetica con estos autores, no podemos menos que hacer algunas advertencias críticas sobre los mismos y dejar constancia de sus respectivos planteamientos. Como advertencia primera se ha de precisar que su interés intelectual no se cifra en el contenido de la fe cristiana, sino en la comparación entre las religiones a partir de la historia de las mismas. Estamos pues ante un planteamiento de historia de las religiones, pero no de teología. Advertencia segunda: a partir del más moderno concepto de historia, por ejemplo el sustentado por Ortega y Gasset y también por el mismo Bultmann, cabe preguntar a Harnack si acierta cuando se propone con su investigación servir en exclusiva al asunto de la historia [70], y si la historia es una investigación aséptica o si, antes que un saber, no es una serie de datos y circunstancias vivenciales que instalan al individuo, y en los que se ha de apoyar tanto para pensar y hacer ciencia como para vivir. A partir de esta noción de historia, es la fe la que determina la situación del hombre en la vida y por ello la que le capacita para pensar a cerca de la fe. Advertencia tercera: a base de lo dicho se puede concluir que con un método meramente histórico positivo se puede llegar a rozar tangencialmente la fe, pero nunca a alcanzarla.

Junto con estos dos máximos representantes de quienes hacían depender el cristianismo del mundo helénico, y aplicando esta postura al tema concreto de los sacramentos, tenemos que a final del siglo XIX autores como Anrich y Webbermin [71] hicieron depender

[68] HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tubinga 1886-1888).

[69] BOUSSET, W., *Die Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga 1907).

[70] «Dem Kerne der Sache» había formulado Harnack en *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1903), p.10.

[71] ANRICH, G., *Das antike Mysterien wesen und sein Verhältnis zum Christentum* (Gotinga 1894); WEBBERMIN, G., *Zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch antike Mysterienwesen* (Berlín 1896).

los sacramentos cristianos de los misterios paganos. La misma tesis defendieron ya en el siglo XX todos los grandes autores del protestantismo racionalista, entre los que cabe destacar a Reitzenstein [72] y Wetter [73]

No se hizo esperar la reacción de quienes sostenían la total autonomía de la sacramentalidad cristiana con respecto a los ritos mistéricos. Uno de los más contundentes en su respuesta, desde fuera del catolicismo, fue Clemen [74] quien, sin ser historiador y con una muy ponderable dosis de sensatez, resultó ser uno de los más eficaces defensores de la independencia de los sacramentos cristianos ante quienes sostenían su total dependencia de los ritos mistéricos paganos. Desde dentro del catolicismo, la reacción ha sido muy densa y son muchas las voces que a principios del siglo XX se han levantado defendiendo la total independencia de los sacramentos cristianos. Así, Lagrange [75] y Grandmaison [76] se muestran partidarios de la total independencia de la sacramentalidad cristiana con respecto a los misterios paganos. Las investigaciones históricas, que se han ido sucediendo a partir de aquel momento, han confirmado la mayor parte de las intuiciones formuladas por Clemen [77]. Pero fue Lagrange quien, desde la fidelidad al texto de la Biblia, y adoptando el método propio de las religiones comparadas, entró en abierto combate polémico con quiénes proponían la subordinación del cristianismo a las religiones mistéricas.

En la actualidad, superadas en parte las posturas radicalmente tendenciosas de final y principio de siglo, los teólogos y escrituristas católicos suelen establecer una distinción entre independencia sustancial y posible dependencia material o formal. Con notable ecuanimidad se niega la dependencia sustancial, mientras se admite la ma-

[72] REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig 1910)).

[73] WETTER, G., *Altchristliche Liturgien: das christliche Mysterium* (Gotinga 1921); *Altchristliche Liturgien: das christliche Opfer* (Gotinga 1922), y «Le culte du Christianisme primitif et le Nouveau Testament», en *RThPh* 12 (1924), 257-280.

[74] CLEMEN, C., *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* (Giessen 1913).

[75] Especial interés en la producción de Lagrange tiene su enfrentamiento con Loisy, que había publicado *Les mystères païens et le Mystère chrétien* (París 1919). La refutación que Lagrange publicó como una larga recensión en *RB* 29 (1920) 226-246, la recogió años después en un volumen titulado *Monsieur Loisy et le Modernisme. A propos des «Memoires» d'A. Loisy* (Juvisy 1932).

[76] L. de Grandmaison, en el volumen segundo de su *Jésus-Christ* (París 1928), publica dos excursus titulados: *Dieux morts et résuscités*, en p.510-532 y *Le mystère chrétien et les mystères païens*, p.535-561, donde propone su tesis sobre la independencia de la sacramentalidad cristiana.

[77] En PRAT, F., o. c., p.439-444, se encuentra un perfecto resumen de las diversas opiniones sobre la posible dependencia paulina del helenismo.

terial. Esta fue la postura que sostuvo O. Casel [78] y la que continúa sosteniendo casi en nuestros días H. Rahner [79].

Para terminar la enumeración de cuantos sostienen en la actualidad la tendencia a establecer una relación entre los sacramentos cristianos y el mundo mistérico pagano, hemos de referirnos por necesidad a Bultmann. Los postulados de este teólogo acerca de la posible influencia helénica sobre la sacramentalidad cristiana discurren por caminos propios. Para Bultmann, los textos sacramentales que aparecen en el Nuevo Testamento son críticamente auténticos y conceptualmente verdaderos. Las formulaciones sacramentales del Nuevo Testamento recogen el pensamiento de la comunidad en el tiempo de la redacción del texto, porque previa a la misma redacción escrita del Evangelio ya se había dado en el cristianismo un proceso de mixtificación , en virtud del cual quedaron absortas categorías paganas en la mentalidad cristiana, que son las que dieron paso a los posteriores conceptos sacramentales. Según Bultmann, la incorporación a la letra del Evangelio de elementos provenientes del paganismo mistérico se justifica a partir del cambio obrado en el seno de la comunidad cristiana en relación con la parusía. Al comprobar los fieles de la comunidad primitiva que el tiempo pasaba y que el Señor no retornaba, se sintieron presos de la decepción y abandonaron la creencia en la parusía inmediata y proyectaron su fe hacia la esperanza en una escatología futura. El nuevo comportamiento, dirigido por la esperanza, dio entrada a la liturgia sacramental, con la que se abrió una nueva actitud en la vida cristiana, que comenzó a mirar en esperanza litúrgica hacia el futuro, anhelando desde los sacramentos al que ha de venir. Este comportamiento de espera se sostenía día a día por la práctica de los sacramentos. Según la literal formulación de Bultmann, en la medida en que la escatología tradicional perdió interés, se desarrolló la sacramentalidad [80].

La teoría de Bultmann tiene, para quien desea comentarla con probidad, dos aspectos bien diferenciados. Según el primero, se trata de una teoría honrada por cuanto reconoce el valor literal de aquellos textos del Nuevo Testamento que describen objetivamente la vida sacramental de la comunidad cristiana. Sin embargo no es válida cuando, desde motivaciones deducidas de la filosofía existencialista, reduce la fe cristiana, y con ella la vida del creyente, a una momentánea y constante determinación personal ante la palabra de Dios,

[78] CASEL, O., «Altchristlicher Kult und Antike», en *JLW* 3 (1923), 1-17; «Aeltestes christliches Christusmysterium», en *JLW* 12 (1932), 1-86, y «Religiosgeschichte und Liturgiewissenschaft», en *JLW* 14 (1034), 197-224.

[79] RAHNER, U., *Griechische Myten in christlicher Deutung* (Zurich 1954).

[80] BULTMANN, R., *Geschichte und Eschatologie* (Tubinga 1958), p.59.

pero sin que en su proceder personal el hombre pueda acogerse a formulación conceptual alguna, ya que la fe no la ofrece.

Como quiera que en la hermenéutica a la vez filosófica y teológica de Bultmann el hecho histórico salvífico o su *historismus*, como él dice, solo tiene importancia en cuanto es capaz de provocar en la persona una reacción existencial *(die Geschichglichkeit)*, no tiene inconveniente en admitir e incluso justificar el paso de una situación a otra, como reflejo de comportamientos distintos, motivados por situaciones diversas [81].

Aunque este tema no suele recogerse en los manuales de los sacramentos en general, el P. Van Roo sí lo propone en su *De sacramentis in genere*, y dentro de un documentado capítulo en el que estudia el concepto de *mysterion* en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres, puntualiza que el misterio del Nuevo Testamento, sobre todo el paulino, de ninguna manera depende de una noción pagana, pues continúa y perfecciona la que aparece en el Antiguo Testamento y en la tradición judía. Por el contrario, precisa Van Roo, la doctrina de muchos Padres no se puede entender sin tomar en consideración al misterio pagano, tanto en su aspecto ritual como en el filosófico, e incluso en el gnóstico y el profano, ya que sus nociones y terminología han sido asimiladas en varios niveles por los Santos Padres [82].

Llevados por el deseo de recoger en una conclusión conceptual cuanto hemos expuesto analíticamente sobre la dependencia o autonomía de los sacramentos cristianos en relación con los mitos paganos, nos permitimos formular que el pensamiento sacramental expuesto en el Nuevo Testamento, y de modo más concreto el recogido y ampliado por San Pablo, goza en sus conceptos fundamentales de total independencia frente a las categorías míticas de los helenos. Sin embargo, ya en los escritos de San Pablo se advierten determinadas expresiones que parecen guardar cierta afinidad material con algunas fórmulas de las religiones mistéricas. ¿Qué decir sobre las mismas? Por ejemplo, ¿cómo justificar la descripción del efecto bautismal propuesta por San Pablo en su carta a los Romanos, cuya frase fundamental es el de morir y resucitar con Cristo [83], y que está redactada en un lenguaje afín al de ciertas rúbricas paganas? En este caso, San Pablo, sin emplear el término *mysterion*, describe un hecho estrictamente cristiano apoyándose en elementos que en la materiali-

[81] Sobre el método teológico de Bultmann, puede verse: ARNAU, R., «Apunte sobre fe e historia en la teología protestante alemana», en AV 7 (1978), 1-16, en especial 11-15.

[82] VAN ROO, G., *De sacramentis in genere*, p.2-3.

[83] Rom 6,3-4.

dad de su expresión guardan una cierta afinidad con un determinado proceso mistérico [84].

Para comprender el comportamiento paulino, no se ha de perder de vista el hecho históricamente verificable, que con anterioridad al cristianismo y en el mundo pagano se dio una auténtica floración de ritos, muchos de ellos basados en el agua, que contenían un variado sentido de iniciación, de purificación e incluso de comunión, y que estaban ordenados siempre a una finalidad soteriológica. Así se halla, al margen de otras religiones, en los misterios frigios de Atis y Cibeles, en los cuales, según la descripción de Alvarez de Miranda, «el acto religioso supremo consistía en la reproducción simbólica de la muerte y resurrección del iniciado. Con ello éste experimentaba la pasión total de Atis y quedaba asimilado al dios. Esta incorporación, prenda de salvación y probablemente de inmortalidad, era el vértice de los misterios frigios» [85]. No se puede negar la coincidencia material de este pasaje con el citado texto paulino de Rom 6,3-4.

La afinidad material de las expresiones bautismales paulinas de morir y resucitar con este rito pagano es muy notable; sin embargo, por la mera coincidencia externa no se puede concluir que la doctrina bautismal de San Pablo dependa del rito frigio; ni tampoco se puede afirmar la identidad conceptual entre la ceremonia frigia y la enseñanza del apóstol. Para comprender la substancial diferencia que existe entre la práctica ritual pagana y la sacramentalidad cristiana, se ha de tener en cuenta que San Pablo habla siempre desde el hecho fundamental de la fe en Cristo, y la aplicación práctica de su enseñanza la deduce del valor soteriológico de la muerte y resurrección del Señor. Tan sólo en función de este núcleo doctrinal se han de entender sus palabras.

En apoyo de esta independencia substancial en las expresiones de Pablo, viene la filosofía del lenguaje. En una determinada corriente de la misma, aquella que encuentra su impulso doctrinal en San Agustín, las palabras, como elementos significantes, no son las que confieren sentido a la realidad significada, sino que, a la inversa, es la realidad significada la que otorga valor a las palabras en cuanto elementos significantes. Las palabras valen en la medida en que a través de ellas se manifiesta una realidad que tiene en sí un valor sustancial y por ende conceptual. Un mero ejemplo podrá explicarlo. Si ante un grupo de niños castellanos o valencianos, para el caso es lo mismo con tal de que no sepan alemán, pronuncio la palabra «Brot», me mirarán más o menos asombrados, pero no habrán enten-

[84] Véase a este respecto el interesante artículo de V. WARNACH, «Taufe und Christusgeschehen», en *ALW* III/2 (1954), 1-64, en especial las conclusiones de p.64.

[85] ALVAREZ DE MIRANDA, A., *Las religiones mistéricas* (Madrid 1961), p.126-127.

dido nada; en cambio, si les muestro un trozo de pan, que todos saben lo que es, y señalándolo les repito la misma palabra «Brot», seguro que ahora sí entenderán su significado. Los niños han pasado desde la realidad «pan» a entender la palabra «Brot», cosa que a la inversa jamás hubiese sido posible. Como quiera que es a partir de la realidad como las palabras alcanzan consistencia, San Pablo pudo asumir imágenes del judaísmo o del helenismo [86], que adquirieron una nueva y plena significación a partir de la realidad cristiana a la que habían pasado a significar. Y lo que se ha dicho de San Pablo en los textos bautismales, por no citar más que un caso a modo de ejemplo, se puede elevar a la categoría de principio y afirmar que el lenguaje cristiano, provenga materialmente de donde provenga, adquiere su valor conceptual desde Cristo. Por ello, aunque las palabras utilizadas para expresar el contenido cristiano tengan su origen material en el judaismo, concretamente en Qumram, o en el mundo cultual pagano de las religiones mistéricas, consiguen su auténtica significación y su nuevo contenido desde la fe a la que sirven y expresan [87].

Con todo lo dicho se debe concluir que el cristianismo no es una religión mistérica, es decir, no se trata de una religión con misterios, al estilo de las religiones paganas. Se trata, esto sí, de una religión basada en el misterio de Dios, que ha dispuesto en lo recóndito de su voluntad la salvación del hombre, que la ha obrado por medio de su Hijo y que la aplica a través de su Iglesia. En este misterio, que es fundamentalmente salvífico, en este secreto de Dios manifestado a los hombres por Jesucristo, fundamenta su específica consistencia la realidad de los sacramentos cristianos y se justifica el concreto proceder sacramental de la Iglesia.

[86] Algo similar podría decirse de determinadas expresiones del Evangelio. Por ejemplo, la metáfora atar y desatar de Mt 16, 19 tiene su origen material en la Regla de los Esenios, aunque en labios de Jesucristo adquiere una dimensión nueva para el Reino de Dios.

[87] El problema de la intercomunicación cultural del cristianismo con las formas no cristianas no es un fenómeno propio del ayer, ya que hoy permanece vivo como una herencia del pasado, y obliga a tomar una prudente postura pastoral en no pocos casos. Como llamada de atención, parece conveniente reproducir estas palabras de J. Caro Baroja: «La cristianización de los ritos, sea el que sea su origen, ha sido muchas veces mal interpretada por teólogos e historiadores dogmáticos que han visto en ella una especie de apartamiento y adulteración de las verdades del cristianismo; este proceso, los protestantes lo dan como propio de las sociedades católicas y tratan de él, en consecuencia, con despego y desprecio. Acaso hoy la misma tendencia domina en un sector de teólogos y sacerdotes católicos, incluso en España, o más en España que en otras partes». *Ritos y mitos equívocos* (Madrid 1974), p.76.

«Sacramentum» en los Padres occidentales

Teniendo en cuenta el rechazo que los Padres occidentales de los primeros siglos mostraron por el término *mysterion,* dado el peligro que en el mismo advertían de una involución con las religiones mistéricas paganas, se ha de fijar el proceso en virtud del cual se fue operando en la teología occidental la traducción de misterio por sacramento. Y como nota previa hay que advertir que la palabra griega *mysterion* fue traducida en el lenguaje latino mediante estas dos palabras correlativas: *mysterium* y *sacramentum.*Y aunque semánticamente una y otra tienen un origen diverso, sin embargo, cuando la literatura cristiana acabó admitiendo el término misterio, lo empleó no pocas veces como sinónimo de sacramento. Tan sólo con el correr del tiempo se fueron distanciando y cada una de ellas adquirió su significado propio, de tal forma que a «misterio» se le asignó, básicamente, expresar conceptualmente la realidad sobrenatural, y a «sacramento» ser el instrumento eficaz de la gracia santificante. Sin embargo, esta distinción nunca ha sido tan drástica que entre ellas no se haya dado una intercomunicación de acepciones, como lo demuestra la rúbrica de la actual liturgia romana, cuando después de la consagración en la misa el sacerdote proclama el *mysterium fidei,* expresión en la que *mysterium* retiene una clara equivalencia a sacramento.

En forma de resumen es conveniente retener que los Padres latinos, y con ellos la Iglesia Romana de los cuatro primeros siglos, no aceptaron de forma regular el término misterio para significar los sacramentos, aunque, en concomitancia con el Nuevo Testamento, sí lo admitieron para referirse a las verdades de la fe. Si el misterio no tuvo vigencia en Occidente con valor ritual, si la tuvo con significación intelectual en la formulación de las verdades del Credo. Un dato de la aceptación en Occidente del término misterio para exponer las verdades de fe litúrgicas lo ofrece San Ambrosio en su obra *De mysteriis,* en la que con sentido catequístico desarrolla la doctrina sobre los sacramentos de incorporación a la Iglesia. Se trata, es cierto, de un libro sobre la fe, aunque el objeto a creer se recoge en los sacramentos, a los que llama misterios.

En interés del planteamiento teológico, y de una manera muy especial en función de la temática a estudiar en el tratado de sacramentos en general, lo que de veras interesa es buscar la razón que delimita el motivo estrictamente cristiano por el que lentamente fue fructificando y afianzándose una nomenclatura propia al servicio de la teología sacramental. Y en función de esta preocupación es lícito aventurar que los Padres latinos, ante el hecho ya conocido de que el término griego *mysterion* y, sobre todo, su plural *mysteria* guardaba

una íntima referencia con el culto pagano, se esforzaron por proteger el ámbito ritual y sagrado del naciente cristianismo y rechazaron como términos litúrgicos las voces *mysterion* y *mysteria* y, en sustitución, aceptaron la voz *sacramentum,* que desde el latín clásico venía a coincidir conceptualmente con la voz griega *mysterion,* pero que no se presentaba directamente contaminada con las influencias rituales practicadas por las religiones mistéricas del paganismo. Ante esta suposición deseamos advertir que no es nuestro intento simplificar una cuestión que desde el punto de vista filológico se presenta erizada de dificultades. Así lo reconoce Christine Mohrmann cuando se refiere a los enigmas que envuelven la equivalencia de los términos *mysterion* y *sacramentum,* cuya evolución semántica está plagada de incógnitas, por lo que nos sentimos todavía muy lejos de conocerla con precisión, al intentar formular el fundamento de su relación [88].

Tan sólo en función de la claridad pedagógica, y para justificar una vez más el porqué del rechazo latino al término *mysterion,* recordamos la proposición de Van Roo, cuando, para explicar el cambio del término griego *mysterion* por el latino *sacramentum,* coincidiendo plenamente con la suposición de Mohrmann, aunque sin citarla, admite como muy probable que, puesto que las palabras *mysteria, sacra, arcana, initia* tenían entre los paganos un valor técnico dentro de su propio culto, los cristianos no las hicieron suyas, pues haberlas asumido sin más hubiese supuesto aceptar un grave riesgo para la fe cristiana, al formular con palabras paganas los conceptos que transmitía desde la nueva fe [89].

Con razones provenientes del campo de la investigación histórica y de la filología, otros autores de bien probada solvencia intelectual, han intentado explicar por qué los latinos eliminaron de su léxico el término «misterio» y asumieron el de «sacramento». En este intento por precisar el itinerario histórico-lingüístico seguido por el término «misterio» desde el mundo griego hasta encontrar la equivalencia conceptual dentro del latín cristiano con el de «sacramento», hay que tener en cuenta que lo auténticamente interesante es advertir cómo el contenido conceptual otorgado por los Padres orientales al término «misterio» pervive entre los occidentales a través del término «sacramento». Preocupación que ha de ser considerada como relativamente moderna. Pues aunque en el siglo XVIII, y con la aparición de los *Thesaurus linguae latinae* [90], comenzaron a publicarse estudios filológicos sobre el término *sacramentum,* ha sido en nuestros días,

[88] MOHRMANN, CH., «Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens», en *Etudes sur le latin des chrétiens.* Tomo I, segunda edición (Roma 1961), p.233.

[89] VAN ROO, W., *The christian sacrament* (Roma 1992), p.36.

[90] ESTIENNE, R., *Thesaurus linguae latinae* (Londres 1735 y Bâle 1743). GESNER, J. M., *Novus linguae latinae thesaurus* (Leipzig 1749).

concretamente en el año veinticuatro de nuestro siglo, cuando ha salido a luz la obra dirigida por el jesuita De Ghellink [91], la cual, a pesar de sus inevitables limitaciones en obra tan amplia, ha de ser considerada como el punto de partida de los estudios contemporáneos orientados a reconstruir la historia de la palabra *sacramentum* y a penetrar el sentido de este término en los Santos Padres. Restringida esta obra al estudio del término «sacramento» en el período preniceno, al buscar la acepción exacta que desde un punto de vista filológico e histórico se le otorgó ya en aquel momento, De Backer aporta una serie de datos anteriores a Tertuliano que, a su modo de ver y por la importancia objetiva de los mismos, no pueden ser olvidados, y advierte que en la literatura latina clásica el primer sentido que se descubre en la palabra «sacramento» es el de juramento militar [92]. A partir de esta primera conclusión añade De Backer que los autores latinos, sin hacerle perder al término «sacramento» su acepción original de juramento, fueron ampliando su sentido y otorgándole dos matices nuevos. El primero fue el de juramento religioso, y por ello el sacramento entre los clásicos pasó a equivaler la consagración de una víctima a las divinidades infernales *(capitis consecratio)*, como justa reparación por haber adoptado un comportamiento malvado, como pudo ser haber cometido perjurio, tal y como es descrito por Plinio el Joven [93]. Más tarde, y bajo la influencia de la filosofía órfica, el juramento adquirió un valor a la vez ético y escatológico, y aunque continuó manteniendo el significado de consagración, comenzó a entenderse de manera más amplia, ya que no quedaba restringida a las divinidades infernales, sino que abarcaba también la consagración ofrecida a los dioses celestiales. Con esta comprobación, concluye De Backer que el sentido religioso del término «sacramento» entre los latinos clásicos fue el de dedicación o consagración a la divinidad. Precisar cómo llegó el mundo clásico a esta concepción consecratoria de sacramento puede resultar un proceso relativamente lógico y sencillo, si se tiene en cuenta que la palabra *sacramentum* en su composición semántica se estructura sobre la raíz *sacrum-sacrare*, que significa santificar o consagrar, lo cual equivale a dedicar a la divinidad y, por ello, a sacralizar, a hacer sagrado mediante un rito o símbolo el don ofrecido. Teniendo en cuenta que toda consagración implica siempre como elementos pro-

[91] De Ghellink, J., de Backer, E., Poukens, J, Lebacqz, G., *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*. T.I: *Les Anténicéens* (Louvain-Paris 1924)). Esta obra apareció anunciando un segundo tomo, que nunca llegó a publicarse.

[92] De Backer, E., «Tertulien», en De Ghellinck, *Pour l'histoire du mot «Sacramentum»*, p.66-71.

[93] Plinio el Joven, «Panegyricus Traiano dictus», en Baehrens, XII, *Panegyrici latini*, I (Leipzig 1874), p.60.

pios el acto consagrante, la víctima consagrada y el símbolo que representa la consagración, se ha de concluir que los latinos implicaron en la palabra «sacramento» tres aspectos formalmente distintos, aunque realmente unidos: el que comprende el acto de la consagración, el que describe el objeto o la víctima a consagrar, y el que representa el hecho de la consagración mediante un símbolo [94].

Desde esta acepción sagrada del sacramento como juramento se comprende, según la indicación del P. De Backer [95], que los escritores cristianos hayan denominado sacramento al bautismo, por considerarlo el juramento, es decir, la consagración, por excelencia. Asumido por los cristianos el término «sacramento», no se hizo de manera descarnada, sino que, como resultado lógico, se asimilaron también los varios aspectos que acompañaban a su contenido, y por ello se comenzó a hablar del sacramento como de un acto de consagración, de una realidad consagrada y de un rito a través del cual se lleva a término la consagración.

a) *Tertuliano*

En este proceso histórico de asimilación del término pagano *sacramentum* por parte de los Padres occidentales, Tertuliano jugó un papel muy singular. Sin que sea lícito afirmar que fue él quien empleó por vez primera el término latino *sacramentum,* pues con anterioridad ya se venía empleando en la traducción latina de la Biblia, hay que reconocer que sí fue quien le abrió el cauce de expresión por el que llegó a ser familiar en el léxico cristiano. La encuesta elaborada por De Backer [96], sobre el uso que hace Tertuliano del término *sacramentum,* aporta como resultado que lo emplea en un doble sentido. El que usa mayoritariamente, corroborado en el conjunto de sus escritos con 84 ejemplos, equivale al sentido original de juramento, y el aducido en menor escala, aunque también con la respetable frecuencia de 50 ejemplos, traduce directamente en latín el *mysterion* griego. Y a partir de esta doble acepción fue evolucionando el concepto sacramento en el pensamiento de los Padres occidentales, quienes lo emplearon primordialmente para significar aquellas acciones a través de las cuales el misterio sagrado se hace operativamente presente en los hombres.

Ofrecer, aunque fuese de modo reducido, algunos ejemplos con los que mostrar los matices con que Tertuliano adorna el sustantivo

[94] De Backer E., «Tertulien», en De Ghellinck, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, p.144-145.

[95] Ibid., p.147-148.

[96] Ibid., p.143-144.

«sacramento», sería una labor objetivamente meritoria; sin embargo, en el marco de un manual podría resultar un tanto farragosa e incluso fuera de lugar. En atención a la utilidad didáctica, reducimos la exposición a algunos casos que tienen clara referencia a la teología sacramental. Dentro de los textos en los que Tertuliano interpreta el sacramento desde su original acepción de juramento, hay que colocar, según De Backer, aquellos que de manera específica se refieren a los sacramentos en general y de manera particular a los de la iniciación cristiana [97].

Lo primero que llama la atención en Tertuliano es su toma de postura ante la pretensión de los paganos de conferir a sus ritos una finalidad purificadora y soteriológica. De manera contundente se opone Tertuliano a los paganos cuando sostienen que los ritos y las imágenes del culto de Mitra tienen un efecto salvífico. Con la contundencia propia de su estilo, Tertuliano reprueba los misterios de Mitra y los califica de copias diabólicas de los sacramentos divinos [98]. Con su confrontación, Tertuliano ha marcado la diferencia entre sacramentos cristianos y misterios paganos e implícitamente ha ofrecido un testimonio del motivo por el que rechaza el término «misterio» para hablar de los sacramentos cristianos.

Dando un paso adelante en el deseo de precisar qué entiende Tertuliano por sacramento, hay que proponer como acepción primera del término «sacramento» la de ser un signo sensible con efectos sobrenaturales salvíficos. Entre sus escritos, ninguno resulta tan apto para probar esta proposición como el *De baptismo.* La tesis que en él defiende es que los signos sensibles son capaces de conferir un efecto sobrenatural. El desarrollo de esta tesis le vino exigido a Tertuliano por el motivo que le había provocado la redacción de este libro. En él, Tertuliano contesta a una mujer de Cartago, llamada Quintilla, que era miembro de la secta de Cyo y negaba que un baño corporal pudiera causar la limpieza del alma y otorgar la salvación eterna [99]. Motivado por la necesidad de refutar estas ideas, Tertuliano propuso la eficacia del sacramento, al que entiende como un elemento material —en este caso concreto, el agua—, a través del cual Dios realiza la obra de santificar a los hombres [100].

[97] DE BACKER, E., «Sacrament, rite, sacrifice, sacramentels», en DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, p.99-111.

[98] TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, XL, 2: «A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur», en *CCSL* I, p.220.

[99] Sobre el tratado *De baptismo* de Tertuliano véase QUASTEN, J., *Patrología,* I t.I: *Hasta el concilio de Nicea,* 2.ª edición (Madrid 1991), p.559-562.

[100] TERTULIANO, *De baptismo*, III, 6: «Si materiam quam in omnibus rebus et operibus suis Deus disposuit etiam in sacramentis propriis parere fecit», en *CCSL* I, p.279.

Que Tertuliano comprendió de manera constante al sacramento como un signo sensible capaz de otorgar la gracia divina, resulta fácil de comprobar si a los textos ya aducidos en este sentido se añade este otro del *Adversus Marcionem* en el que habla del agua con que Cristo lava a los suyos; del óleo con que los unge; de la miel y la leche juntos con que cría a los recién nacidos [101]; del pan, con el que representa su cuerpo. A esta serie de ritos los agrupa siempre bajo la denominación de los que llama sacramentos propios [102].

Una idea nueva, y ésta de gran calado teológico, ofrece Tertuliano en su *De Baptismo.* Se trata de la relación que establece entre la pasión y la resurrección de Cristo, por una parte, y los sacramentos, por otra. En esta ocasión afirma con sencillez y a la par con contundencia que la eficacia del baño bautismal depende directamente de la cruz de Cristo, ya que tan sólo desde su pasión y muerte queda superada nuestra muerte y desde su resurrección se nos restituye la vida [103].

La misma idea expone en *Adversus Iudeos* [104] cuando glosa el mandato divino por el que Moisés, durante la travesía del desierto, levantó en forma de estandarte una serpiente de bronce para que sirviese de antídoto contra las mordeduras de este animal [105]. En esta ocasión, Tertuliano establece de nuevo la relación entre el efecto sanante del estandarte levantado en alto, signo de la cruz de Cristo, y la serpiente, imagen del diablo, vencida en su efecto mortal por los sacramentos de la cruz de Cristo *(Christi crucis sacramenta).* En este precioso texto, y a través de la imagen de la serpiente del desierto, Tertuliano presenta los sacramentos en íntima conexión con la cruz, de la que reciben su eficacia. Como se ve, Tertuliano había hecho suyo el sentir de San Pablo en Rom 6,7-8 y lo repetía en sus escritos.

Una preciosa recapitulación de lo propuesto por Tertuliano a lo largo y ancho de su pensamiento sobre los sacramentos como signos

[101] El rito de ofrecer miel y leche al recién incorporado a la Iglesia estuvo vigente en el siglo III, según la descripción litúrgica que ofrece Hipólito de Roma en su *Tradición Apostólica.* Cf. BOTTE, B., *Hippolyte de Rome. La tradition Apostolique,* 2.ª edición (París 1968), p.92 y 94.

[102] TERTULIANO, *Adversus Marcione,* I, XIV, 3: «Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris», en *CCSL* I, p.455.

[103] TERTULIANO, *De baptismo,* XI, 4: «Quia tunc utique a discentibus dari non poterat [baptismus] utpote nondum adimpleta gloria Domini nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi Domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius», en *CCSL* I, p.286.

[104] TERTULIANO, *Adversus Iudeos,* X, 10, en *CCSL* I, p.1377.

[105] Núm 21,8-9.

sensibles que otorgan al alma una gracia sobrenatural, la ofrece en su texto ya clásico del *De carnis resurrectione*, en el que de forma gradual, y teniendo como pauta el conjunto de los tres sacramentos que en aquel entonces se integraban en el rito de incorporación a la Iglesia, describe la relación entre el signo sacramental y su efecto. Dice en esta ocasión que la carne es lavada y el alma se limpia; que la carne es ungida y el alma consagrada; que se signa la carne, para que el alma se fortalezca; que la carne se configura con la imposición de las manos, para que el alma quede iluminada en el espíritu; y que la carne se alimenta con el cuerpo y la sangre de Cristo, para que el alma se nutra de Dios [106]. Y toda esta perfecta relación ascendente, desde lo externo y corporal a lo interno y espiritual, desde los signos diversos a sus correspondientes efectos, la contempla Tertuliano otorgada por Dios a través de sus criatura materiales, es decir, a través de los signos sacramentales.

Tertuliano, lo hemos dicho ya y tenemos que repetirlo, no fue el primer autor que usó el término sacramento, pero sí fue el primero que lo propuso de forma sistemática, describiendo aquellas notas fundamentales que perdurarán por siempre. A partir de Tertuliano se afirmará de manera constante en las formulaciones teológicas que los sacramentos son elementos sensibles por medio de los cuales Dios otorga su gracia; y con Tertuliano se repetirá, desde el fundamento de San Pablo, la íntima relación que existe entre el efecto de los sacramentos y la muerte y resurrección de Cristo. Con Tertuliano se echó la base de la que había de ser la futura teología sacramental. Los Padres posteriores, y de una manera muy singular San Agustín, llevarán adelante de forma sistemática esta inicial y fundamental reflexión ofrecida por Tertuliano.

b) *San Cipriano*

Inmediatamente después de Tertuliano se ha de recordar a San Cipriano, pues son los dos autores que desde el norte de Africa más influyeron en el siglo III para que fuese acogido por el lenguaje teológico el término «sacramento». Asumiendo la propuesta de Poukens [107], y para facilitar la recta intelección del uso que San Cipriano hace de la palabra «sacramento», será conveniente recoger en dos grupos el sentido que otorga a la palabra «sacramento» en los muchos textos en que la emplea. En el primero se hará referencia a aquellos en los que el santo se refiere al término «sacramento» to-

[106] TERTULINO *De resurrectione mortuorum*, VIII, 3, *CCSL* II, p.931.
[107] POUKENS, J. B., «Cyprien et ses contemporains», en DE GHELLINK o. c., p.153-220, la referencia en p.157-158.

mándolo en la acepción de juramento, y en el segundo a aquellos otros en los que traduce directamente del griego el sustantivo «misterio». Este último grupo cabrá subdividirlo en dos secciones, la que contempla al misterio como tal y la que lo considera desde la figura y el símbolo o, si se quiere, desde el signo. Se trata de apreciaciones fundamentales de la palabra y a su través de valoraciones conceptuales del sacramento.

Esta primera catalogación de los diversos usos de *sacramento* por parte de San Cipriano, permite establecer esta doble norma para su interpretación. Primera, San Cipriano da un paso adelante sobre Tertuliano en la valoración del sacramento al no reducir su comprensión al mero juramento del que se deriva la consagración, pues considera al sacramento como expresión directa del misterio de Dios. En no pocos de los textos de San Cipriano, *sacramento* es sinónimo de misterio, en la doble vertiente de dar a conocer la realidad de Dios, expresión de su verdad a aceptar por la fe, o de recibir el don de Dios a través de los elementos sensibles determinados por Jesucristo, es decir, mediante los sacramentos. Segunda, como lógica consecuencia de lo dicho, se ha de concluir que en San Cipriano el término «sacramento» tiene una acepción muy amplia, y por ello no siempre coincide con el actual sentido restringido de signo eficaz de la gracia.

Para Poukens, el sentido principal de *sacramentum* en la época clásica fue el de juramento militar [108], conclusión que debemos retener, pues habremos de volver sobre ella, ya que hoy día no es aceptada sin más por los estudiosos del latín cristiano. Prescindiendo de momento de esta particularidad, y atendiendo tan sólo al planteamiento estrictamente teológico, lo que de veras interesa tener presente es que San Cipriano hace derivar del juramento el comportamiento del cristiano, cuya vida presenta como un comportamiento de fidelidad a la fe que, como un juramento, ha profesado en la iniciación cristiana. Sirvan de ejemplo las palabras que escribe en la carta 54, cuando elogia el comportamiento de quiénes han abandonado la secta de los novacianos y han confesado la fe de Cristo en la unidad del sacramento [*sacramenti unitas*] [109]. Un caso claro en el que *sa-*

[108] POUKENS, J. B., o. c., p.162.

[109] SAN CIPRIANO, *Epist.* 54, 1: «Ut ecclesiae veritas et evangelii ac sacramenti unitas quae a nobis tenebatur vestro etiam consensu ac vinculo necteretur, nec confessores Christi erroris duces fierent qui virtutis et honoris auctores laudabiles extitissent», en *Obras de San Cipriano* (BAC 241), p.518. Traducir en este caso sacramento por juramento no parece muy correcto, si se tiene en cuenta que la sacramentalidad era uno de los puntos de fricción entre los herejes y San Cipriano. Cipriano en esta ocasión afirma la unidad de la fe, la de la Iglesia y la del sacramento, que en concreto es el bautismo recibido.

cramento es utilizado para referirse a un determinado artículo de la fe, lo ofrece San Cipriano en la carta 73, en el momento en que especifica la diferencia que hay entre el bautismo administrado por Marción y el de los cristianos que profesan firmemente la fe en la Trinidad y en cuyo nombre son bautizados [*cuius sacramento gentes tingerentur*] [110].

En no pocas ocasiones, la equivalencia de misterio y sacramento aparece formulada en la misma redacción del texto. Así, por ejemplo, en el tratado a Quirino, al referir el testimonio de Juan el Bautista, cuando afirma que no es el mesías, le da a este hecho el tratamiento de misterio [111].

Hasta aquí hemos analizado textos en los que San Cipriano hace uso del término «sacramento» desde la acepción de juramento o como palabra sinónima de misterio. Por la elemental limitación que nos impone la naturaleza de esta obra, hemos de dejar de lado el estudio de otros numerosísimos textos en los que San Cipriano emplea el término «sacramento» en los variados significados: a) de ser figura profética, bien sea que se trate de un vaticinio futuro, o de un acontecimiento que ya se ha cumplido en el pasado o está en trance de cumplimiento en el presente; b) de ser expresión de una revelación, en cualquiera de los dos sentidos de acto revelador o del contenido de la verdad revelada; c) de ser signo de un mandato divino, siempre misterioso o sacramental por expresar la voluntad divina. Tras esta necesaria renuncia, hemos de fijarnos en algunos textos en los que el término «sacramento» aparece en el sentido significativo y estricto de realidad que confiere la gracia.

Desde un punto de vista dogmático, la primera afirmación de San Cipriano sobre los sacramentos que, dada su importancia, ha de ser puesta de relieve como ella merece, es aquella del tratado *Ad Quirinum* en la que, a partir del bautismo, afirma de los sacramentos que son medios por los cuales el hombre llega a la vida saludable [*viam vitae per salutaria sacramenta teneamus*] [112]. Los sacramentos son, al decir de este texto, el camino que conduce a la vida, y si se vierte la preciosa metáfora en los términos teológicos que con el correr de los siglos han llegado a ser técnicos, se habrá de decir que los sacramentos causan la gracia [113]. Y esta afirmación, en el conjunto del

[110] SAN CIPRIANO, *Epist.* 72, 5, en *Obras en San Cipriano* (BAC 241), p.676.

[111] SAN CIPRIANO, *Ad Quirinum Testimoniorum libri,* II, 19: «Hujus rei mysterium ostensum est...», en *CCSL* III, p.55.

[112] SAN CIPRIANO, *Ad Quirinum,* en *CCSL* III, p.3.1.

[113] Más desarrollado que el texto anterior es el que escribe en *Ad Donatum* 3: «Ego cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem... veritatis et lucis alienus, difficile prorsus opinabar, ut quis... in novam vitam lavacro aquae salutaris animatus, quod prius fuerat, exponeret et... hominem animo et mente mutaret» en *CCSL* IIIA, p.4.

pensamiento sacramental de San Cipriano, no se circunscribe al bautismo, sino que es válida y se extiende a todos los sacramentos, como lo demuestra en la carta 70 [114], cuando afirma que la unidad de la verdad y de la fe se le concede al hombre por medio de todos los sacramentos de la divina gracia [*dare illis per omnia divinae gratiae sacramenta unitatis et fidei veritatem*]. Que en este caso, con el *omnia* se refiere a los tres sacramentos de la iniciación cristiana, hay que afirmarlo entre otras razones porque estamos en un momento histórico en el que la noción de los siete sacramentos no había hecho todavía aparición, lo cual no se convierte en argumento en contra de la amplitud universal de la afirmación de San Cipriano, ya que si se refiere a tres sacramentos, al bautismo, a la confirmación y a la eucaristía, se está refiriéndo a los que en aquel momento se les asignaba tal denominación.

Otro aspecto a tener en cuenta en las proposiciones sacramentales de San Cipriano es el que hace referencia a los sacramentos en cuanto son celebrados en el conjunto de unas ceremonias eclesiales; a este propósito es importante la advertencia que se le hace al Santo en el sentido de que estas ceremonias no siempre coinciden materialmente en todas las regiones de la Iglesia. Así, en la carta 74, aunque glosando un texto de repulsa escrito por el papa Esteban sobre el comportamiento de algunos cristianos que imitan el proceder de los herejes rebautizando a los ya bautizados en la herejía, habla de una disciplina celestial en la celebración de los sacramentos, y en la carta de Firmiliano, al escribirle a San Cipriano manifestando su disconformidad con la opinión de Esteban, se admite como norma común y aceptada por todos que en torno a la celebración de la Pascua en Roma no se guardan las mismas normas que en Jerusalén [115]. Es un primer testimonio de la libertad litúrgica dentro de un reconocimiento al valor sobrenatural de los signos.

Si, prescindiendo de los restantes sentidos que San Cipriano otorga al término «sacramento», hubiésemos de recoger en una sola formulación la comprensión por él ofrecida, habríamos de decir que aquello que queda claro en su pensamiento sacramental es que los sacramentos son medios a través de los cuales el hombre recibe la participación en la vida divina. Y como nota periférica, habría que destacar la libertad con que entiende la celebración sacramental, pues aunque afirma la existencia de una norma rectora del rito, sin embargo admite sin más, a tenor de como acepta el parecer de Firmiliano, la posible diferencia ritual de un lugar a otro. Esta advertencia, común al comportamiento de todos los Padres, no puede ser

[114] SAN CIPRIANO, *Epist.* 70, en *Obras de San Cipriano* (BAC 241), p.663.
[115] SAN CIPRIANO, *Epist.* 74, 4, p.696, y 75, p.708, o. c.

olvidada, pues a partir de la misma se habrá de establecer la diferencia que separa a los Santos Padres de los Escolásticos a la hora de proponer la institución divina de los sacramentos, y habrá de servirnos de base para comprender la formulación conciliar de Trento cuando enseña que la Iglesia tiene poder sobre los sacramentos y puede alterar el modo de su celebración, salvo en lo referente a la substancia de los mismos.

c) *San Agustín*

Durante la Patrística, la teología sacramental se fue desarrollando de una manera progresiva, y si la parquedad de los Padres Apostólicos fue un punto de partida, la reflexión de San Agustín supone haber alcanzado una cima en la precisión de determinados conceptos sacramentales. No debe sonar a exageración si se dice que después de San Agustín la teología sacramental no ha formulado categorías fundamentales nuevas. Los teólogos que le han seguido, incluyendo a Santo Tomás de Aquino y a los mejores de nuestros días, han ido desarrollando y sacando consecuencias de los principios propuestos por San Agustín, pero sin formular doctrina radicalmente nueva, que el genio de la mente agustiniana puesta al servicio de la fe no hubiera intuido. A pesar de ser esto verdad, se ha de advertir que en ninguno de los muchos escritos que en su pugna con los donatistas y con los pelagianos dedicó al sacramento del bautismo mostró San Agustín una explícita preocupación por los sacramentos en general. Ni lo hizo él ni ningún otro Santo Padre. El tratado sobre los sacramentos en general, como habremos de ver, será después de no pocos siglos un hijo legítimo de la Escolástica. San Agustín reflexionó sobre los sacramentos en general indirectamente, es decir, al tener que tomar postura ante determinadas cuestiones a partir de la consideración de un sacramento particular. Así, por ejemplo, al tratar sobre el bautismo administrado por los herejes formuló su preciosa doctrina sobre la eficacia cristológica de los sacramentos, y al preguntarse acerca del efecto del sacramento de la eucaristía, escribió sus definitivas páginas sobre la dimensión eclesial de la celebración eucarística.

Vista desde el conjunto de todo el pensamiento agustiniano, se ha de decir que la reflexión sobre los sacramentos fue uno de aquellos temas que, desde su preocupación pastoral de obispo, se proyectó hacia su interés de teólogo y ocupó de por vida un espacio constante en su labor intelectual. Efecto de esta sostenida preocupación son sus aportaciones sobre teología sacramental, que se encuentran esparcidas a lo largo de su amplia obra teológica. Y el avance que su

reflexión supuso fue de tal magnitud, que todavía hoy se deja sentir sobre los teólogos la influencia de su pensamiento.

Sin embargo, a pesar de su valiosa aportación a la teología sacramental, no resolvió, ni mucho menos, todas las cuestiones que ya en aquel tiempo suscitaba la doctrina sacramental y que hoy continúan planteadas. Por ejemplo, en sus escritos queda pendiente de solución la interpretación de los términos «sacramento» y «misterio» así como la valoración de los mismos. La incertidumbre sobre el alcance conceptual que hay que otorgar a las palabras *sacramentum* y *mysterium,* que ya se ha advertido en el pensamiento de los Padres occidentales estudiados, se mantiene tan viva en los escritos de San Agustín como en los de los Padres que le precedieron [116] y, hablando con propiedad, se ha de reconocer que en San Agustín la dificultad es mayor que en el resto de los autores occidentales por la sencilla razón de que su obra es más abundante que la de ellos y, por tanto los textos a revisar se acrecientan en la misma proporción que los escritos en los que aparecen [117]. Por ello, como advierte Mandouze [118], habrá que ser precavidos cuando se tenga que traducir el sustantivo latino *sacramentum* empleado por San Agustín en sus redacciones, ya que si se le identifica indiscriminadamente con el sacramento técnico, se cometerá sin duda una precipitación irreflexiva.

Sin embargo, y sin caer en el apresuramiento denunciado, hay que esforzarse por llegar a determinadas conclusiones que aclaren el sentido de sacramento y de misterio en la nomenclatura agustiniana. Y así, en primer lugar, cabe afirmar que para San Agustín los términos «sacramento» y «misterio» tienen en no pocos casos un uso equivalente, aunque dentro de esta acepción común cabe establecer una distinción según la cual el término «sacramento» lo emplea normalmente en sentido ritual y el «misterio» casi siempre en sentido conceptual [119]. Aunque, conviene repetirlo, se trata de una preferencia, pero no de una norma absoluta apreciable en todos los textos

[116] El P. De Ghellinck en o. c., p.16, ha escrito estas certeras palabras: «C'est ainsi que sous la plume d'Augustin, lequel cependant a esquissé avec tant de fermeté et de précision les grandes lignes de notre théologie sacramentaire, le mot [sacramentum] revêt une incroyable diversité de sens, en dehors de celui de rite, dans lesquels semble se complaire la pensée si nuancée du grand évêque».

[117] C. Couturier, en *Etudes augustiniennes* (París 1953), p.165, habla de 2.279 citas posibles en las que interpretar los términos *sacramentum* o *misterium.* Cifra que por la dificultad material de comprobarla obliga a ser muy cauto a quien desee formular conclusiones acerca del significado exacto que otorga San Agustín a cada uno de estos dos términos.

[118] Mandouze, A., «A propos de "sacramentum" chez S. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique», en *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann* (Utrech 1963), p.222-232; la referencia en p.222.

[119] Couturier, C., o. c., p.269.

agustinianos, ya que en algunos de ellos identifica el valor de ambos términos hasta otorgarles un mismo significado, como ocurre al referirse a la orden que Abraham ha recibido de Dios para que sacrifique a su hijo Isaac, pues la llama en primer lugar sacramento y casi a renglón seguido la denomina misterio [120]. En este texto, como se advierte con toda claridad, los términos sacramento y misterio son unívocos.

En segundo lugar, y atendiendo a la noción propiamente teológica del *sacramentum* como rito, se ha de buscar aquella nota específica diseñada por el mismo San Agustín, y a partir de la cual se puede llega si no a definir, sí por lo menos a describir la noción de «sacramento» por él ofrecida, noción que la teología escolástica hizo suya, y que la teología actual mantiene todavía, confesándose aquélla y ésta con sus respectivos comportamientos vinculadas al pensamiento agustiniano.

A este fin, es indispensable comenzar afirmando que para San Agustín en el sacramento, cuando lo expone en una acepción técnica, se implica de manera simultánea la triple realidad de ser un rito, un símbolo y un misterio. Y a estos tres aspectos, que en sí podrían darse por separado, los aglutina la categoría superior de sacramento como una entidad sagrada —*res sacra*— que confluye sobre cada uno de ellos y los constituye en unidad. Lo sagrado, el ser signo de una realidad sagrada, es la nota fundamental desde la cual San Agustín propone al sacramento y que le permite definirlo como signo visible de la gracia invisible [121].

Y si para fundamentar y clarificar esta afirmación recurrimos a la letra de los mismos textos agustinianos, advertiremos que San Agustín describe en ellos al sacramento en estos términos: «El sacramento es una celebración en la que se conmemora una cosa, de tal forma que se significa algo que va a ser recibido santamente» [122]. En esta posible definición de sacramento aparece como nota primera que se trata de una celebración en la que se presentan unidos por la categoría de la santidad, o mejor, de la santificación pasiva, tanto la acción conmemorativa en sí, como el elemento significante y la realidad significada. Toda la acción se resume en la razón final de la misma,

[120] SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 2, 4, 4 : «Antequam tractetur latebra sacramenti, id est quid lateat in hoc misterio, quo jussus est Abraham occidere unicum filium» (*PL* 38, 29).

[121] SAN AGUSTÍN, *Quaestiones in Heptateucum* III, 84: «invisibilis gratiae, visibilia sacramenta» (*PL* 34, col. 712). Cf. MANDOUZE, A., o.c., p.227.

[122] SAN AGUSTÍN, «Carta a Jenaro», II, 2, 2: «Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit ut aliquid etiam significare intellegatur quod sancte accipiendum est», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 69), VIII, p.320-321.

es decir, en haber recibido la santidad que es otorgada por un signo. De ahí que San Agustín denomine al sacramento signo sagrado, *sacrum signum*, o signo de una cosa santa, *sacrae rei signum* [123]. Por ello se puede concluir que la santidad del hombre, que es el efecto hacia el que tiende la acción sacramental, coordina desde su unidad final el rito celebrado, el signo significante y el misterio expresado. El sacramento es tal en cuanto signo que santifica al hombre.

Ahora bien, la santidad le es concedida al hombre por medio de un signo que la expresa, con lo que el signo visible cobra la razón de ser el signo de la santidad que otorga. Y puesto que al signo le corresponde expresar la gracia que otorga, de ahí que San Agustín considere el sacramento básicamente como un signo, y la teología que le ha seguido dará un paso adelante en esta línea de pensamiento y precisará que es el signo visible de la gracia invisible que otorga. De tal forma entendió San Agustín el sacramento como signo, que en la *Epistola ad Bonifacium* escribe de los sacramentos que no serían en absoluto sacramentos si no tuviesen una cierta semejanza con aquellas realidades sobrenaturales de las que son sacramentos [124], es decir, si no fuesen signos. Texto éste decisivo para comprender la doctrina agustiniana del sacramento como signo. Y dada la íntima relación que establece entre el signo y la gracia, se ha de dejar constancia de que con su planteamiento está sentando la base para la formulación, primero escolástica y después del magisterio de la Iglesia, según la cual los sacramentos causan lo que significan.

San Agustín ha formulado con toda precisión que el sacramento es signo eficaz de la gracia, pero andaría muy lejos de ser veraz quien pretendiese ver en la doctrina agustiniana un adelanto de las diversas teorías sobre la causalidad sacramental, bien sea que se trate de la causalidad física o de la moral, expuestas con unos u otros criterios por las escuelas realistas o nominalistas. Nada de esto. La consideración agustiniana sobre el efecto del sacramento en cuanto que es signo resulta mucho más radical y mucho más profundamente antropológica que la de las teorías que le siguieron. En este punto, la teología posagustiniana no supuso un desarrollo sobre la del Santo, sino un retroceso, y ello porque tendió más a explicar la materialidad de cómo causa la gracia el sacramento en cuanto instrumento que a exponer el efecto que causa en el hombre el sacramento a partir de

[123] SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, X, 5: «Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 171), XVI-XVII p.639, y *Contra adversarium legis et prophetarum libri duo*, II, 9, 34: «tantae rei sacramenta, id est, sacra signa», en *PL* 42, 658.

[124] SAN AGUSTÍN, «Carta a Bonifacio», 9: «Si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 69), VIII, p.684-685.

su misma razón de signo. Hasta cierto punto, la teología posterior a San Agustín adoleció de cierta incongruencia, pues, aunque continuó afirmando la razón de signo de los sacramentos, sin embargo, a la hora de exponer la causalidad sacramental, prescindió de esta nota y la cambió por la de instrumento. Este cambio no ha de ser considerado como una simple mutación de menor cuantía, sino de gran alcance, porque supuso, aunque de manera insensible, dejar de lado la mejor orientación antropológica de la teología sacramental de San Agustín para dar entrada a un elemento de significado físico que dio un vuelco al planteamiento original agustiniano sobre la causalidad. Vale la pena advertir que la teología sacramental contemporánea ha recuperado el planteamiento antropológico agustiniano al volver a tomar en consideración el efecto que causa en el hombre el sacramento precisamente por ser signo. Dada la importancia que tiene el modo de exponer San Agustín la causalidad, bien vale la pena dedicarle una reflexión, aunque sea corta.

San Agustín, al comprender el sacramento como signo, le confiere una virtualidad bivalente, pues lo considera a la vez como realidad visible e invisible, como material y espiritual. Ahora bien, para San Agustín el signo es una realidad visible que, desde su misma razón de ser signo o imagen de lo sobrenatural, tiene la capacidad de elevar al hombre hacia lo divino. El hombre viandante, situación fundamental en la antropología histórica propuesta por San Agustín, halla en el signo un punto en el que apoyarse en su apertura itinerante hacia Dios, meta escatológica hacia la que tiende y a la que no puede llegar desde sus propias fuerzas. El hombre, consciente de su indigencia, necesita apoyarse en realidades externas y sensibles, para, sin pararse en ellas, trascenderlas en un doble proceso de interiorización y de ascensión, hasta encontrar a Dios en su propia intimidad espiritual. Con expresión a la vez religiosa y filosófica, ascética y mística, describe San Agustín este proceso de desasimiento y de trascendencia, de intimidad y de sublimación cuando enseña que el Espíritu Santo conduce al hombre por los sacramentos de lo visible a lo invisible y de lo corporal a lo espiritual [125]. El sacramento es siempre un signo que abre al hombre a la trascendencia religiosa.

Y el sacramento, en cuanto es un signo que santifica, atiende de manera idónea a este doble proceso que conduce al hombre desde lo externo a lo interno y desde lo interno a lo superior, es decir hasta Dios. El sacramento, por lo mismo que es el signo sensible de una realidad sagrada, induce al hombre a emprender un camino purifica-

[125] SAN AGUSTÍN, «Carta a Jenaro», V, 9: «Ac per hoc Spiritus Sanctus de visibilibus ad invisibilia, et de corporalibus ad spiritualia sacramenta», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 69), VIII, p.328-329.

dor que va de fuera hacia dentro, y desde el interior a lo superior. El sacramento, desde su realidad sensible, mueve al hombre a encontrarse con Dios mediante un proceso de interiorización trascendente que va de lo visible a lo invisible, de lo material a lo espiritual, y de lo temporal a lo eterno [126]. En el planteamiento agustiniano, el signo trasciende la pura materialidad para conseguir una repercusión sobrenaturalmente antropológica, desde el momento en que es el hombre quien, por medio del signo sacramental, es capaz de entrar en su propio interior y trascenderse hasta el encuentro personal con Dios.

Como se advierte a simple vista, la forma de presentar San Agustín la causalidad sacramental no tiene nada que ver con la manera como la propusieron los escolásticos. San Agustín tiene un planteamiento de la sacramentalidad, y en consecuencia también de la causalidad, afín con su concepción del hombre, al que comprende intrínsecamente abierto hacia Dios, aunque incapaz por sus propias fuerzas de alcanzarlo como meta de su existencia [127]. Y para que el hombre pueda conseguir el fin sobrenatural al que está ordenado y hacia el que tiende, necesita la ayuda del signo sacramental que, desde su materialidad, le induce al proceso de la interiorización, y le impele hacia la trascendencia sobrenatural que le lleva hasta Dios. Este es el itinerario que San Agustín describe como el camino que ha de recorrer el hombre con la ayuda de la sensibilidad del signo hasta conseguir la unión con Dios. El sacramento en la concepción agustiniana acaba siendo un signo sagrado con repercusión trascendente para el hombre.

Una vez analizada la noción de sacramento como signo sensible y eficaz de la gracia, que es una de las aportaciones fundamentales de San Agustín, es preciso dar un paso adelante que se bifurca en dos momentos distintos, aunque íntimamente implicados. Es el paso que establece la relación entre Jesucristo, administrador único de los sacramentos, y la eficacia objetiva y universal de los mismos. Cuando en el comentario del evangelio de San Juan glosa el significado que tiene el bautismo administrado por Juan en el Jordán, San Agustín, ante el hecho de que Jesucristo nunca bautizó personalmente, saca como consecuencia que si no bautizó nunca fue para bautizar siempre, es decir, para ser él mismo quien administrara el bautismo

[126] San Agustín, «Carta a Jenaro», VII, 13: «Si autem figurae similitudinum... de inferiori creatura ducuntur ad dispensationem sacramentorum, eloquentia quaedam est doctrinae salutaris, movendo affectui discentium accommodata, a visibilibus ad invisibilia, a corporalibus ad spiritualia, a temporalibus ad aeterna», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 69), p.334.

[127] Sobre la antropología agustiniana puede verse Arnau-García, R. «La doctrina agustiniana de la ordenación del hombre a la visión beatífica», en *ASV* 4 (1962) 131-212.

por medio de sus ministros [128]. Con esta doctrina, San Agustín ha reconocido en el ministro de los sacramentos la función vicaria que le corresponde, es decir, ha hecho del ministro un instrumento en manos del Señor. Como colofón de esta certera doctrina, y al glosar las palabras del Apóstol en la primera a Corintios: «¿Acaso Pablo fue crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?» [129], afirma que Pablo administró el bautismo como ministro, aunque no con autoridad propia, porque tan sólo el Señor es quien bautiza con autoridad. Como resumen de este pensamiento, escribe San Agustín que el Señor se reservó el poder de bautizar y les otorgó a los Apóstoles el mero ministerio [130]. Recuérdense a este propósito sus preciosas y exactas formulaciones cuando, al proponer la objetividad sacramental del bautismo a partir de su institución por Jesucristo, escribe que aunque sean muchos los ministros santos o pecadores que bautizan, la santidad del bautismo sólo es atribuible a Aquel sobre el que la paloma descendió en el Jordán, y de quien dijo el Bautista que bautiza en el Espíritu Santo. Que sea Pedro quien bautice o que sea Pablo o Judas, el resultado es siempre el mismo, porque en cada caso es Cristo quien bautiza [131]. La doctrina que establece la relación y la independencia entre el ministro y el efecto del sacramento ha quedado perfectamente definida con estas formulaciones de San Agustín. El único ministro de los sacramentos es Cristo, de ahí que el sacramento sea siempre y exclusivamente una acción de Cristo, administrada por medio del ministro eclesial. El ministro subalterno podrá fallar en su fe personal o en su comportamiento moral, pero Cristo, que es el ministro verdadero del sacramento, nunca falla, de ahí que su sacramento siempre es eficaz. Desde esta proposición agustiniana se hace lógicamente fácil hablar de la eficacia de los sacramentos, es decir, de lo que hoy, y después de muchos siglos, denominamos el efecto *ex opere operato*. Contemplada desde la actual perspectiva teológica esta doctrina sacramental de San Agustín, se advierten en ella las enormes posibilidades que

[128] SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium* 5, 6: «Dominus autem Iesus Christus noluit baptismum suum dare, non ut nemo baptizaretur baptismo Domini, sed ut semper ipse Dominus baptizaret; id actum est, ut et per ministros Dominus baptizaret», en *Obras de S. Agustín* (BAC 139), p.164-165.

[129] 1 Cor 1,13.

[130] Ibid., 5,7, «Baptizavit ergo Paulus et tanquam minister, non tamquam ipsa potestas: baptizavit autem Dominus tanquam potestas. Intendite: Et potuit hanc potestatem servis dare, et noluit», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 139), p.166.

[131] Ibid., 6,8: «Quamvis multi multi ministri baptizaturi essent, sive iusti, sive iniusti, non tribueretur sanctitas baptismi, nisi illi super quem descendit columba, de quo dictum est: Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto. Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Iudas baptizet, hic est qui baptizat», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 139), p.194-195.

ofrece para reflexionar sobre cuestiones tan candentes en la actualidad como la relación entre la Iglesia y los sacramentos y la dimensión ecuménica de la sacramentalidad.

Un aspecto queda por reseñar, para poner de manifiesto la totalidad de los puntos más importantes en el pensamiento sacramental de San Agustín. Se trata de aquel en el que establece la relación entre la fe y el sacramento. El sacramento, según ha descrito San Agustín, es un signo sensible, pero este signo tan sólo adquiere su virtualidad sobrenatural desde el contenido de fe que se transmite por la palabra de Dios. Aplicando este principio a la estructura material del sacramento del bautismo, San Agustín recuerda que el agua es el signo del sacramento, pero que sin la aplicación de la palabra de Dios no tiene eficacia alguna. A este propósito redacta su fórmula todavía clásica: «Quita la palabra y ¿qué es el agua sino agua?; se junta la palabra al elemento y éste se hace sacramento, que es como una palabra visible» [132]. Dos sentidos posibles han advertido los comentaristas en el *fit sacramentum.* Según el primero, el sacramento queda constituido por la acción de la palabra (léase forma sacramental) sobre el agua (léase materia del sacramento). Según el segundo, es el agua la que queda elevada a la categoría de signo sacramental por la palabra creída y dicha. El agua, en este segundo caso, es el sujeto paciente de la oración y por lo tanto la que queda constituida en sacramento, es decir, en signo sensible de la gracia invisible. La primera interpretación se adapta mejor a la teoría escolástica sobre la materia y la forma, pero personalmente dudo que sea este el sentido que San Agustín dio a su frase. Parece obvio, si se atiende a la misma redacción del texto, que es el agua, el signo en el lenguaje de San Agustín, la que se convierte en sacramento por la acción de la palabra. En otros términos, el signo material sólo es signo sacramental por virtud de la palabra. Y entonces el signo adquiere la dimensión nueva de ser nada menos que como una palabra visible. Con lo cual San Agustín fundamenta la razón de ser del signo sacramental en la palabra de Dios dicha por creída. Principio que tiene rasgos de genialidad, aunque no se le ha sacado todo el partido posible, y sobre el que esperamos volver en otra ocasión.

[132] SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium,* 80, 3: «Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 165), p.436-437.

III. RECAPITULACION

Con el estudio de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres hemos abordado dos temas sumamente importantes, que guardan entre sí una íntima relación. En primer lugar, y para dar respuesta a la pregunta por qué los Padres occidentales eligieron el término latino *sacramentum* para traducir el griego *mysterion,* hemos intentado precisar cuál fue el sentido primario del término *sacramentum* y, en segundo lugar, hemos procurado esclarecer cómo lo emplearon a la hora de proponer con categorías teológicas el sacramento propiamente dicho. Con respecto a la primera de las dos cuestiones, la respuesta a la que se llega desde el trabajo de los comentaristas no es concorde, pues mientras para algunos, como por ejemplo para los colaboradores en la obra dirigida por De Ghellinck, el sentido original de la palabra latina *sacramentum* fue el de juramento militar, la conclusión a la que llegan los actuales estudiosos del latín cristiano es distinta. Y como quiera que la orientación de éstos últimos a la hora de interpretar el sentido inicial del término *sacramentum* tiene una directa influencia en la comprensión religioso-teológica del término, bien vale la pena que la reconstruyamos.

La ya citada filóloga Christine Mohrmann, al abordar la cuestión del paso del griego *mysterion* al latin *sacramentum,* comienza su trabajo analizando el sentido exacto que tuvo el término *sacramentum* en el latín profano, y como conclusión de su amplia investigación propone estas cuatro proposiciones: 1.ª El sentido de la palabra *sacramentum* refleja desde su origen un compromiso religioso [133], compromiso que se resume en el rito de incorporación a una comunidad religiosa, y por ello el sentido de juramento o de devoción no tienen un valor primario, sino secundario, pues el primario recae sobre la consagración o incorporación a la comunidad. 2.ª Desde esta primera conclusión se desprende que en el término *sacramentum* es esencial el elemento sagrado combinado con el sentido jurídico [134]. 3.ª La palabra *sacramentum,* desde su misma etimología, sugiere que jamas ha estado separado del elemento sacramental y litúrgico [135]. 4.ª Mientras en el *sacramentum* teológico se acentúa el sentido sacramental, en el bíblico *mysterion* se pone de relieve el contenido intelectual de la formulación teológica abstracta. A partir de estas conclusiones, la filóloga intenta reconstruir el itinerario que se ha seguido hasta llegar a la traducción de *mysterion* por *sacramentum.* Según su manera de pensar, el inicio no se dio en las traducciones

[133] «Engagement religieuse», dice literalmente MOHRMANN, en o. c., p.237.
[134] MOHRMANN, CH., *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens,* p.238.
[135] MOHRMANN, CH., o. c., p.241.

bíblicas, como se suele afirmar, ya que el término bíblico *mysterion* es más bien de índole teólogica y abstracta que ritual. El paso comenzó a darse, siempre según la opinión de Mohrmann, en las comunidades del siglo II cuando se le otorgó al término «misterio» un contenido más concreto, más ritual y, por ello, más sacramental, y los primeros atisbos aparecen en los Padres Apologistas, de una manera concreta en San Justino [136]. Esta evolución en favor del término «sacramento» coincidiría en el tiempo con el proceso de latinización sufrido por las comunidades cristianas de Occidente, que en su origen fueron helénicas [137]. En virtud de este desarrollo lingüístico, el término «sacramento» llegó a ser en la teología y en la liturgia occidental sinónimo del griego *mysterion.*

Sin embargo, este proceso evolutivo debió de ser muy lento, ya que en la totalidad de los Padres occidentales, en Tertuliano, en San Cipriano, y más si cabe en San Agustín, el término «sacramento» se fue fijando con una progresión sumamente retardada, de tal forma que en ninguno de ellos tiene todavía de forma restrictiva el sentido que conseguirá con el correr de los siglos. Los Padres, como lo ha mostrado el rastreo realizado en sus obras, usan la palabra «sacramento» con una amplia variedad de acepciones.

Desde el punto de vista de la comprensión teológica, el camino recorrido por los Santos Padres al usar el término «sacramento» es bien notable. A partir de las primeras precisiones de Tertuliano, el sacramento es descrito siempre como una realidad a través de la cual el hombre recibe de Dios el don que le hace partícipe de la vida divina. Y desde aquí, los Santos Padres han ido desarrollando y perfeccionando la idea de realidad material como medio para alcanzar la vida sobrenatural, hasta llegar a San Agustín, que sentó la base para definir el sacramento como un signo visible de la gracia. En la amplia cadena que engarza la reflexión teológica sobre los sacramentos, los Santos Padres suponen el comienzo firme desde el cual la teología ha ido elaborando su reflexión y la Iglesia ha determinando su enseñanza en los concilios. Advertir cómo se ha mantenido la continuidad doctrinal y cómo a la vez han surgido las discrepancias en este proceso histórico, es uno de los deberes básicos a cumplir por el teólogo.

[136] MOHRMANN, CH., o.c., p.241.

[137] MOHRMANN, CH., «Les origines de la latinité chrétienne à Rome», en *Vigiliae Christianae* 3 (1949), 67 y 163.

CAPÍTULO III

ELABORACION ESCOLASTICA

BIBLIOGRAFIA

CAPRIOLI, A., «Alle origini della "definizione" di sacramento da Berengario a Pier Lombardo», en *SC* 102 (1974), 718-743; CLOES, H., «La systématisation théologique pendant la premiérc moitié du XIIe siècle», en *EThL* 3 (1958), 277-329; DE GHELLINCK, J., *Le mouvement thèologique du XIIe siècle* (Bruges 1948); DENIFLE, H., «Abelard Sentenzcn und die Bearbeitung seiner Theologie», en *ALKGMA* I (1885), 402 y 548; DONDAINE, H-F., «La définition des sacraments dans la "Somme Théologique"», en *RSThPh* XXXI (1947) 213-228; GARCÍA ALVAREZ, E., «Notas sobre antropología sacramental en Santo Tomás», en *CTom* 101 (1974), 451-454; HAERDELIN, A., «Dos caminos para aproximarse a la teología sacramentaria de Santo Tomás de Aquino», en *Veritas et Sapientia* (Pamplona 1975), pp.355-372; HEYNCK, V., «Zum Problem der sakramentalen Gnade in der Scholastik», en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (München 1857), pp.777-806; MIRALLES, A., «La noción de sacramento en Santo Tomás», en *Veritas et sapientia* (Pamplona 1975), pp.373-392; VAN DEN EYNDE, D., «La définition des sacraments pendant la première période de la théologie scholastique, 1050-1240», en *Antonianum* 24 (1949), 183-228; 439-488; 25 (1950), 3-78.

I. METODOS Y TEMAS SACRAMENTALES EN LOS SIGLOS XI Y XII

La dialéctica y el planteamiento sobre los sacramentos en general

El consciente interés por acercarse desde la inteligencia a las verdades en las que se cree, y el deseo de poner en práctica el consejo petrino, que estimula a dar razón pública de aquello en lo que se espera [1], fueron al comienzo del siglo XI motivos más que suficientes para estimular, en primer lugar, la búsqueda del hilo conductor que une entre sí con ilación lógica a las verdades de la fe y, en segundo lugar, el esfuerzo por sistematizarlas a partir de determinadas categorías filosóficas previamente admitidas. Nuestro intento, al reconstruir históricamente estos acontecimientos, tiene la muy concreta finalidad de escudriñar a partir de aquella época el desarrollo de los conceptos sobre teología sacramental. Y en esta pesquisa habremos

[1] 1 P 3,15: «Estad siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza».

de atender tan sólo a dos cuestiones que nos afectan directamente: una es metodológica y otra temática. Con respecto a la metodología, reconstruiremos aquellos planteamientos que determinaron las diversas maneras de entender el quehacer teológico, para de este modo comprender las distintas opciones que se dieron en torno al enjuiciamiento general de la teología y en particular de la teología sacramental. Analizaremos temáticamente las proposiciones de aquellos autores que han de ser considerados clásicos a la hora de reconstruir el proceso por el que el término «sacramento» se fue desarrollando hasta llegar a alcanzar un significado pleno.

Es cierto que el afán por sistematizar lógicamente las verdades de fe y exponerlas atendiendo a un determinado método racional no supuso una radical novedad de la Escolástica, puesto que algunos Santos Padres, entre ellos San Agustín en Occidente y San Juan Damasceno en Oriente [2], ya lo habían intentado con anterioridad. Y aunque es cierto que esta preocupación de alguna manera ya se había manifestado durante el renacimiento carolingio, fue en el siglo XI cuando se inició un auténtico cambio metodológico, al admitir los teólogos el uso de la dialéctica para exponer sistemáticamente la doctrina de la fe. Y al aplicarla en la consideración de los sacramentos, dio origen a exposiciones que, aunque distintas entre sí, coadyuvaron a formular por vez primera una teoría sobre los sacramentos en general.

Pero hay que tener en cuenta que cuando en el siglo XI se comenzó a aplicar la dialéctica al hacer teología, es decir, a usar la razón de manera sistemática en la exposición de la fe, comenzaron también a surgir los conflictos entre la dialéctica o uso de la razón y la autoridad o testimonio de tradición. Si hemos de dar un solo nombre con el que significar esta inicial pugna entre razón y tradición o, para hablar con lenguaje de la época, entre dialéctica y autoridad, citaremos a Berengario de Tours.

Hombre típico del siglo XI —Berengario había nacido alrededor del año 1000—, con su quehacer teológico dio un gran paso para establecer el uso de la razón como método para hacer teología. Empresa que acometió desafortunadamente, pues, como quiera que le otorgó a la razón la supremacía sobre la tradición, proyectó la teología hacia derroteros racionalistas. Al margen de otras conclusiones posibles, al estudioso de los sacramentos le interesa recordar que Berengario, a partir del uso con que aplicó la dialéctica en la teología sacramental, llegó a negar la transubstanciación y, en consecuencia, cuando tuvo que referirse a la Eucaristía, afirmó con firmeza que

[2] A San Juan Damasceno, por su afán sistematizador, se le ha otorgado el título del Santo Tomás de Oriente.

es un sacramento, al tiempo que negó la presencia real de Cristo, por fundamentarse sobre la transubstanciación. En su argumentación sacramental, Berengario admitía a la razón como presupuesto fundamental y como norma suprema del discurso teológico. Ahora bien, como desde la razón no se puede admitir que los accidentes subsistan sin la propia substancia en que se enraízan, y en la Eucaristía los accidentes permanecen sin mudarse, en lógica consecuencia tenia que concluir afirmando la permanencia de la substancia del pan; de ahí que negase la transubstanciación.

Como se ha podido comprobar, para Berengario la razón de sacramento predicada de la Eucaristía radica tan sólo en la materia y ello, como ya hemos insinuado, porque, a partir del análisis filosófico que ofrece el raciocinio dialéctico, la materia eucarística, en virtud de la consagración, no sufre alteración alguna en su substancia, como lo demuestra el hecho de no haberla sufrido los accidentes que permanecen inmutables. Por lo tanto, la materia del pan y del vino en la integridad de su substancia y de sus accidentes es un mero signo de la presencia de Cristo. Es el signo de una realidad sagrada que confiere la gracia al hombre cuando lo recibe. Pero en la Eucaristía, como también en el bautismo, el sacramento radica en la materia sacramental y se reduce a ser el signo visible de la realidad sagrada invisible, que transmite la gracia al hombre.

A partir de este raciocinio de Berengario, en la Eucaristía no sólo se ha de negar la transubstanciación, sino que se ha de admitir una duplicidad de substancias o, como sostendrá siglos después Lutero, una impanación, es decir un estar la substancia de Cristo conjuntamente con la substancia del pan. Del error inherente a esta opinión, que se opone a aquella doctrina que los cristianos reconocen como revelada, abjuró Berengario ante la Iglesia, aunque probablemente de una manera más ficticia que real [3]. Como acabamos de ver, en la teología de Berengario se advierten los dos momentos típicos del siglo XI, a saber, el uso metodológico de la dialéctica y su repercusión temática en la teología sacramental.

El proceder metodológico de Berengario, que al hacer teología imponía la fuerza de la razón sobre el dato histórico-bíblico, fue sintomático en determinadas corrientes de pensamiento del siglo XI, aunque sin llegar a alcanzar una influencia general entre los autores, pues en aquel mismo siglo hubo otros teólogos que, si en materia sacramental no tuvieron excesiva influencia, desde el punto de vista metodológico hoy resultan ser de primera magnitud. Sirva de ejemplo San Anselmo de Canterbury. En este abad benedictino, el «creo para entender», que había sido la base metodológica mantenida por

[3] La abjuración de Berengario en DZ 690.

San Agustín a lo largo de todo su pensamiento [4], dio paso al nuevo método que aparece formulado en su *Proslogion* y, como se advierte a partir del estilo en que fue redactado, se muestra como un deseo de vincular la fe con la apetencia de ser entendida: «la fe que busca la intelección», *fides quaerens intellectum* [5].

La teología monástica del siglo XI, representada básicamente por San Anselmo, mantuvo en su espíritu una fuerte vinculación con el que fuera principio agustiniano al darle una supremacía a la fe sobre la razón, pero supuso, no obstante, un decidido esfuerzo por sistematizar la teología, esfuerzo que se presentaba adornado con un verdadero aire de novedad e independencia. Nada podrá demostrarlo mejor que el deseo que, como razón metodológica, fue expuesto por San Anselmo con estructura de oración, al terminar el capítulo primero de su *Proslogion*. En esta ocasión hace suyas literalmente las palabras de San Agustín: creo para entender, y repite que si no creyera no entendería [6]. La fe continuaba siendo el principio de la intelección en un siglo de tendencia fuertemente agustiniana.

Tuvo que venir el siglo XII para que se aplicase de manera decidida la dialéctica al estudio de la teología y con ello se iniciase la renovación teológica, que iba a influir decisivamente en el tratado sobre los sacramentos en general [7], de tal forma que se puede decir de este tratado que es hijo legítimo de la Escolástica.

A fin de poder sistematizar el proceder de las diversas escuelas teológicas del siglo XII a la hora de otorgar a la dialéctica una competencia en el quehacer teológico, se ha de tener presente que se dieron, por lo menos, tres actitudes distintas. Una, la de quienes, fieles a la tradición patrística, seguían en su exposición un plan histórico-bíblico y reflexionaban a partir del dato histórico aportado por la revelación. Entre éstos han de ser enumerados los adictos a la escuela de Laón, Hugo de San Víctor y el mismo Pedro Lombardo, llamado el Maestro de las Sentencias. Otra fue la de quienes intentaron elaborar una síntesis teológica a partir de la lógica, de la dialéctica, deberíamos quizá decir de mejor manera. En este segundo grupo se integran Abelardo y su escuela. Y por último se dio la tendencia representada por quienes adoptaron un método ecléctico, pues,

[4] SAN AGUSTÍN, en *O. C. de S. Agustín* (BAC 69), t.VIII, p.884-885: «Prius credamus, ut id quod credimus intelligere valeamus»; en t.XII, p.512-513: «Intelligant qui audiunt, credant ut intelligant, obediant ut vivant» y 714-715: «Noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas».

[5] SAN ANSELMO, *Proslogion*, en *O. de S. Anselmo* (BAC 82), 360-361.

[6] Ibid., p.366-367: «nisi credidero, non intelligam».

[7] Para una buena información sobre lo que supusieron los siglos XI y XII en el pensamiento teológico, véase, «El pensamiento medieval», en FLICHE, A. y MARTIN, V., *Historia de la Iglesia*, volumen XIV (Valencia 1974).

partiendo del dato histórico lo interpretaron valiéndose de la dialéctica. Como integrantes de este último grupo hay que colocar, entre otros, al autor de las *Sententiae parisienses* y al de la *Ysagoge*[8]. Tan sólo teniendo en cuenta esta triple toma de postura metodológica, se alcanza a comprender el porqué de los distintos planteamientos seguidos a la hora de redactar los tratados, y también se hace comprensible la postura que ha de adoptar hoy quien se entrega a enjuiciar los tratados teológicos en general de aquel siglo, y de un modo particular las partes que dentro de los mismos dedicaron a los sacramentos, ya que sobre los sacramentos reflexionaron todos los autores de las distintas tendencias metodológicas.

Aportación sacramental de Berengario de Tours y de Pedro Abelardo

A la hora de fijar un punto inicial de donde partir en la reconstrucción del proceso intelectual tendente a buscar el procedimiento seguido por los escolásticos a la hora de formular una definición de sacramento, hemos de referirnos necesariamente a Berengario de Tours, porque fue él quien ofreció por vez primera un atisbo de definición de sacramento cuando, siguiendo a San Agustín, de quien afirma explícitamente que ha tomado las palabras, predica del sacramento la razón de ser signo sagrado, lo que equivale a decir que es el signo de una realidad sagrada. La formulación literal de Berengario dice del sacramento que es la forma visible de la gracia invisible[9]. Hasta aquí, cuando Berengario se refiere al sacramento como signo, se está moviendo en un mundo explícitamente agustiniano, sin aportar novedad conceptual alguna, aunque sí la aporta literaria. Por ello, la innovación que ha supuesto en la historia de la teología sacramental la obra de Berengario ha consistido en haber asimilado las categorías agustinianas y, desde las mismas, describir por vez primera los sacramentos. Y si es cierto que, en el pasaje que estamos comentando, Berengario ofrece un planteamiento de tipo universal, por cuanto su definición afecta a los siete sacramentos de los que dice que son forma visible de la gracia invisible, sin embargo el origen de su preocupación fue muy concreto, pues arrancó de la circunstancia particular de tener que hallar una posible definición de sacramento que fuese apta para dar razón de su previa concepción de

[8] CLOES, H., «La sistématisation théologique pendant la premiere moitié du XIIe siècle», en *EThL* 3 (1958), 277-329; la referencia en p.287.

[9] BERENGARIO DE TOURS, *Rescriptum contra Lanfrannnum* I, 2105-2107: «Quod sacramenti deffinitiones indissimulabiliter intimant, est enim sacramentum, prescribente beato Augustino, invisibilis gratiae visibilis forma», en *CChrCM*, LXXXIV, p.94.

la Eucaristía. En función de este porqué se ha de justificar la digresión sobre la concepción eucarística de berengario ofrecida al iniciar el capítulo.

A tenor de los actuales conocimientos histórico-literarios,hay que sostener que fue Berengario el primer teólogo que, siguiendo a San Agustín, intentó ofrecer una definición de sacramento a partir de la noción de signo [10]. Es cierto que los canonistas ya habían esbozado esta definición, pero tan verdad como esto resulta ser que, hasta que llegó la formulación de Berengario, la posible definición de sacramento había quedado recluida al ámbito de lo canónico, sin conseguir demasiada influencia en los tratados sistemáticos. El desarrollo de las categorías agustinianas en la teología sacramental se debe a Berengario; también fue por mediación suya, al haber asimilado la doctrina agustiniana, que el sacramento comenzó a ser considerado en la teología desde la categoría del signo. A esta primera aportación de Berengario siguieron ya en el siglo XII la de Abelardo, la de Hugo de San Víctor, la del autor de la *Summa Sententiarum* y la de Pedro Lombardo, con su famosa y decisiva obra *Sententiarum libri IV*. Todos vivieron la preocupación sacramental y se sintieron atraídos por el deseo de analizar y desarrollar en sus respectivos trabajos teológicos la entonces incipiente definición de sacramento.

Abelardo, con un planteamiento similar al de Berengario, y descuidando por tanto las apreciaciones propias del método bíblico-histórico, se aferró a la exclusiva reflexión dialéctica, mediante la cual intentó elaborar una síntesis teológica a partir de esta triple preocupación: la fe, la caridad y los sacramentos, según la fórmula que abre el capítulo primero de su introducción a la teología [11]. Como se acaba de ver, en la estructura de su esquema teológico incorporó como parte integrante de la misma la consideración de los sacramentos, y lo hizo en un sentido tan afín al nuestro, que si tuviésemos que traducir a nuestras propias formulaciones su esquema teológico, tendríamos que referirnos al tratado de sacramentos en general y no a este o a aquel sacramento en particular. La consideración del tratado sobre los sacramentos, que muy pronto iba a llamarse *De sacramentis,* se estaba abriendo camino en la consideración teológica, y entre

[10] DE GHELLINCK, J., Le mouvement théologique du XIIe siècle (Bruges 1969), p.503. No parece coincidir con ello Rocchetta cuando vincula a Abelardo la paternidad escolástica del sacramento como signo. En concreto escribe así: «Nonostante gli errori e le condamne in cui è incorso, Abelardo ha rappresentato —nel quadro della teología dialettica di cui è stato uno degli ispiratori— un'importante stimulo per lo sviluppo della sacramentaria, formulando dei principi che saranno di guida per molti scrittori medievali», en *Sacramentaria Generale* (Roma 1990), p.285.

[11] PEDRO ABELARDO, *Introductio ad Theologiam,* Liber primus, I: «Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, charitas et sacramentum», *PL* 178, col. 981.

los teólogos del siglo XII que lo preconizaron tuvo una especial colaboración el dialéctico Abelardo, quien ya propuso, casi con la contundencia de una definición, que el sacramento es el signo visible de la gracia invisible [12]. Su influencia en la sacramentología de su tiempo fue grande, y de tal manera se dejó sentir entre los teólogos de aquella época que, desde nuestra actual situación y a partir de nuestro talante crítico, se puede hablar de una escuela abelardiana dentro del siglo XII [13]. Y de manera similar se dejó sentir su influencia entre los canonistas, ya que entre sus muchos discípulos merece una especial mención el jurista Rolando Bandinelli, que con el tiempo llegaría a ser el papa Alejandro III, cuya dependencia con respecto a Abelardo en las proposiciones sacramentales es bien sabida [14].

Al tener que concretar la aportación que en el primer momento de la reflexión escolástica sobre los sacramentos prestaron los dialécticos del siglo XII, hemos de anotar en su favor el haberle dado entrada en la reflexión teológica a la formulación de raigambre agustiniana que considera al sacramento como forma visible de la gracia invisible. Y de una manera muy especial hay que agradecerle a Abelardo que diese un paso decisivo en la marcha hacia adelante y consiguiese una mayor concreción conceptual para la definición del sacramento, al pasar de la genérica forma visible, como decía todavía Berengario, a la específica denominación de signo visible, con lo que prestó una decisiva ayuda para formular la definición clásica del sacramento como signo visible de la gracia invisible: *visibile signum invisibilis gratiae.*

Con la aportación de Berengario y con la definición de Abelardo se adelantó un buen trecho en el camino hacia el tratado sobre los sacramentos en general, pues al signo, que por cierto ya lo habíamos encontrado en los Santos Padres y de un modo muy especial en San Agustín, le dieron entrada en la teología sacramental con un rango de categoría fundamental. Y aunque es cierto que en este primer momento se llegó a estos planteamientos generales de la sacramentología como resultado de buscar este o aquel elemento descriptivo con el que poder justificar determinado sacramento, tal como el bautismo y sobre todo la Eucaristía, no habría de pasar mucho tiempo para que se planteasen directamente las cuestiones pertinentes a los sacramentos y se buscase de un modo muy particular la exactitud de su definición. Con la incorporación del signo, la teología del si-

[12] PEDRO ABELARDO, *Introductio ad Theologiam,* Liber primus, II: «Sacramentum vero est visibile signum invisibilis gratiae», en *PL* 177, col. 984.

[13] HERMANS, R., *Petri Abelardi eiusque primae scholae de sacramentis* (Mechelen 1965).

[14] GIETL, P., *Die Sentenzen Rolands nachmals papstes Alexander III* (Freiburg 1881); la referencia en p.XXI-XXXIV.

glo XII había encontrado la palabra clave con que referirse al sacramento; ahora bien, la definición como tal todavía no se había encontrado, pues con la mera referencia al signo se describía una nota del sacramento, pero quedaban relegadas otras tan importantes como la causalidad y la razón estrictamente sobrenatural de toda la acción sacramental, datos todos que no habían sido previstos en la primeriza definición de los dialécticos Berengario y Abelardo. No se olvide lo dicho si se quiere recorrer paso a paso y con exactitud el itinerario seguido por los teólogos medievales a la hora de completar en todas sus partes la definición de sacramento.

II. HACIA LA DEFINICION DE SACRAMENTO

Prenotandos

La herencia terminológica que sobre los sacramentos había legado la Patrística era más bien escasa. Con San Agustín, que en lo referente a la sacramentología ocupa un lugar muy destacado dentro de la Patrística, se habían puesto las bases conceptuales y verbales para elaborar una formulación sistemática sobre los sacramentos, pero el Santo no llegó a desarrollarla. Con respecto a la terminología con la que expresar los distintos aspectos de la realidad sacramental, había aportado valiosas innovaciones, como precisar del sacramento que es un signo y que como tal está integrado por una parte sensible, a la que llamó *elementum,* y por otra espiritual a la que denominó *verbum.* Estas aportaciones agustinianas las recogió la teología medieval y a partir de las mismas trabajó durante los doscientos años que mediaron entre el siglo XI y el XIII, en un constante esfuerzo por exponer con la máxima precisión posible que el sacramento, desde su misma razón de signo, significa la gracia que causa, y que, por ser un signo eficaz, en él hay que distinguir estos dos aspectos: el de ser materialmente un signo, al que se denominó *sacramentum,* y el de causar la gracia, y a este efecto se le llamó *res sacramenti.* Analizar históricamente cómo se llevó a cabo esta labor de precisión conceptual, que es a la par teológica y cultural, va a ser el cometido del presente apartado.

Hugo de San Víctor

Los tanteos que venían dando los canonistas y los dogmáticos en torno a la sacramentalidad y que, según ya hemos visto, partían siempre de la consideración particular de algún que otro sacramento,

cambiaron de enfoque y alcanzaron una dimensión universal con Hugo de San Víctor, al componer en el *De sacramentis christianae fidei* [15] el que debe ser considerado primer tratado general sobre los sacramentos. Cuando en su obra propone los sacramentos desde sí mismos, es decir, desde la respuesta directa a las preguntas qué es un sacramento y para qué ha sido instituido, sin que haya tenido que mediar una previa preocupación particular motivada por la casuística de alguno de ellos, se puede afirmar que nace el tratado *De sacramemntis in genere* y que su paternidad, como se constata por los datos, ha de ser atribuida a Hugo de San Víctor. Para valorar la influencia que en materia sacramental tuvo este escrito, bastará tener presente, como lo hace Iturrioz, que Hugo de San Víctor fue el empalme entre los Padres y los teólogos escolásticos, y hasta que se formaron las grandes escuelas, sobre todo la escotista y la tomista, el recurso que a él hacían los autores era continuo. Después, si bien es cierto que decayó el influjo de sus ideas al quedar suplantado por las de Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura como los dos grandes maestros de las escuelas, todavía su nombre en materia sacramental era referido con mucha frecuencia. Baste notar aquí que Hugo de San Víctor fue citado en el mismo concilio de Trento con frecuencia no superada por ningún otro autor, descontando a San Agustín [16].

El nuevo tratado sobre los sacramentos, por ser un recién nacido, arrastraba la debilidad propia de quien acaba de llegar a la vida. Y por ello tendrán que pasar algunos años hasta que se consolide cada una de sus partes y alcance en su conjunto la firmeza del adulto. En este servicio de crecimiento y solidificación habrán de cooperar varios teólogos y el servicio último tendrá que prestarlo Santo Tomás de Aquino; pero nadie puede negarle a Hugo de San Víctor la perspicacia de haber planteado la reflexión sobre los sacramentos integrada en la comprensión teológica de toda la realidad sobrenatural.

Como acabamos de insinuar, Hugo de San Víctor tomó en consideración los sacramentos en el conjunto de una global reflexión teológica que constaba de dos partes, a las que denominó *opus conditionis* y *opus reparationis.* A partir de la creación e incorporando inmediatamente después la reparación del pecado, elabora Hugo de San Víctor su obra *De sacramentis christianae fidei,* de tal forma que el hombre creado por Dios es el que, por haber mediado el pecado, necesita la reparación que se le ofrece en los sacramentos. El hombre creado, caído y redimido, es el objeto sobre el que versa su

[15] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, en *PL* 176, col. 173-618.

[16] ITURRIOZ, D., «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», en *EstEcl* 24 (1950), 297.

elaboración teológica. Y dentro de la parte dedicada a la restauración tiene lugar la consideración sobre los sacramentos [17].

Dos notas diferenciales se dan en la concepción sacramental de Hugo de San Víctor. Primera, que los sacramentos son tomados en consideración exclusiva a partir del pecado que necesita ser perdonado, y segunda, que los sacramentos son tan antiguos como la humanidad, ya que surgieron con el pecado de Adán y Eva, que requería una necesaria restauración. Así lo propone explícitamente Hugo de San Víctor cuando, al preguntarse sobre el momento en que fueron instituidos los sacramentos, afirma que cuando los primeros padres fueron expulsados del paraíso como consecuencia de haber pecado, comenzaron a recibir de Dios la medicina que curase su dolencia. Aunque bien mirado no puede hablarse de un único momento institucional, sino que el hombre caído fue recibiendo la medicina sacramental en circunstancias distintas, a saber, antes de haber recibido la ley, juntamente con la recepción de la ley y, por último, cuando se le concedió la gracia por Jesucristo. Por ello, Hugo de San Víctor, en vez de hablar de momentos institucionales de los sacramentos, establece como principio que siempre que hay enfermedad ha de haber la correspondiente medicina, y puesto que la enfermedad ha acompañado al hombre desde siempre, desde siempre también le acompañan los sacramentos [18]. A través de esta manera de proponer la sacramentalidad, se advierte con toda claridad que Hugo de San Víctor considera como finalidad primordial de los sacramentos la acción sanante de los mismos sobre el hombre enfermo. Así lo propone no sólo en el *De sacramentis christianae fidei*, sino también en su otra obra sacramental *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* [19]. Como se trata de un escrito que en algún momento resulta imprescindible para determinar el pensamiento sacramental de Hugo de San Víctor, es conveniente ofrecer alguna noticia sobre el mismo.

[17] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, Prologus, cap.2: «Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus reparationis... Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive iis quae precesserunt ab initio saeculi, sive is quae subsequuntur usque ad finem mundi» (*PL* 176, col. 183).

[18] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, I, VIII, 12: «Tempus institutionis sacramentorum ab eo incoepisse creditur, quo primus parens merito inobedientiae a gaudiis paradisi expulsus... Ex quo enim homo a statu primae incorruptionis lapsus in corpore per mortalitatem et in anima per iniquitatem aegrotare caepit; continuo Deus reparando in sacramentis suis medicinam reparavit. Quae quidem... diversis temporibus et locis ad curationem illius exhibuit; alia ante legem, alia sub lege, alia sub gratia: diversa quidem in specie unum tantum effectum habentia. Si quis igitur quaerat tempus institutionis sacramentorum, sciat quia quandiu morbus est, tempus medicinae est» (*PL* 176, col. 313).

[19] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* (*PL* 176, col. 17-42).

Se trata de un corto escrito redactado a modo de un diálogo mantenido entre un discípulo y un maestro, y por ello su titulo de diálogo. El esquema doctrinal de este diálogo recoge de modo resumido toda la doctrina expuesta en el *De sacramentis christianae fidei,* aunque con algunas diferencias que, como ya hemos indicado, es necesario tener en cuenta para conocer en su integridad el pensamiento de Hugo de San Víctor. Partiendo de la finalidad de los sacramentos, Hugo de San Víctor escribe en el diálogo que son a la vez medicina y arma para el hombre; medicina por cuanto sanan a los enfermos, y arma porque protegen a los sanos. Desde cualquiera de los dos aspectos, el positivo de prevenir y el negativo de reparar, el sacramento aparece descrito siempre desde una finalidad sanante.

Con el fin de abarcar de un sólo golpe de vista la concepción sanante que del sacramento tiene Hugo de San Víctor, bueno será volver sobre un texto suyo en el que ofrece las guías teológicas de su planteamiento sacramental. Después de haber tratado sobre la fe, Hugo se resuelve a considerar los sacramentos y afirma que desde el principio han sido instituidos para la restauración y curación del hombre, bien sea que le hayan sido dados con la ley natural, con la escrita o con la gracia. De todos ellos, los últimos son los más dignos con respecto a la gracia espiritual [20]. Con la lectura de este texto se advierte que, para Hugo de San Víctor, la realidad sacramental tiene un alcance tan universal que abarca por igual a los sacramentos de la ley natural, a los de la ley escrita y a los instituidos por Jesucristo en el nuevo orden de la gracia; por ello habla de sacramentos naturales, de sacramentos de la ley o veterotestamentarios, y de sacramentos de la gracia o cristianos. Y todos ellos, según ya le habíamos oído afirmar y aquí lo repite, han sido instituidos para la restauración y curación del hombre. La afirmación de Hugo de San Víctor, que propone de forma tan contundente que los sacramentos han sido instituidos para la finalidad curativa o restauradora de la salud del hombre, ha de ser retenida por dos motivos de amplia repercusión en la historia de la teología sacramental. En primer lugar, porque con esta afirmación se inicia la reflexión teológica sobre el efecto sanante de los sacramentos, que tan fecunda es a la hora de intentar una fundamentación teológicamente objetiva de la purificación ascética del alma. Y en segundo lugar, por la repercusión que este planteamiento habrá de tener siglos después en Lutero, para quien, como se verá en el momento oportuno, el efecto del sacramento se agota en

[20] HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis*, I, XI, 1: «Post fidem de sacramentis fidei tractare debemus. Sacramenta ab initio ad restaurationem et curationem hominis instituta sunt; alia sub lege naturali, alia sub scripta lege, alia sub gratia. Et in his semper quae tempore posteriora fuerunt, effectu gratiae spiritualis digniora inveniuntur» (*PL* 176, col. 343).

la función medicinal del perdón del pecado, de tal forma que, según su apreciación, ningún signo puede ser llamado sacramento si no otorga el efecto sanante de perdonar el pecado. Las derivaciones que Lutero sacó de este principio fueron muchas y de muy grandes y graves consecuencias.

Una vez conocida en su extensión universal la noción genérica de la finalidad de los sacramentos ofrecida por Hugo de San Víctor, conviene reducir el campo de la consideración y reconstruir su pensamiento sobre los sacramentos instituidos para la gracia; es decir, sobre los sacramentos propiamente dichos. Partiendo de la noción de signo, Hugo de San Víctor define al sacramento como un elemento corporal o material que, en virtud de su contextura externa y sensible, representa la semejanza con la gracia, en virtud de la institución divina, la significa, y por la santificación que ha recibido, contiene en su materialidad alguna gracia invisible y espiritual. Tras haber redactado esta definición, el mismo Hugo de San Víctor proclama que tiene un valor universal y afirma que es aplicable a todos y cada uno de los sacramentos [21].

Por tratarse quizá de la primera definición de sacramento expresamente formulada en la historia de la teología, adolece de determinados defectos propios de su novedad. Y tan sólo a título de información, conviene recordar que Van den Eynde, en actitud crítica, la ha considerado poco feliz por dos motivos: el primero, por el excesivo riesgo que contiene de cosificar el sacramento al proponerlo meramente como un elemento corporal, y el segundo, por la vinculación meramente externa que establece entre la causalidad de la gracia y el sacramento. Con respecto a estas dos observaciones, el propio Van Den Eynde ofrece las razones atenuantes a partir de las cuales pueden quedar soslayadas las dos presuntas deficiencias. En cuanto a la reducción del sacramento a ser un elemento material, Van den Eynde admite como posible que con esta apreciación Hugo de San Víctor se hubiese instalado en una línea de fidelidad a la tradición, pues, según San Agustín, es el elemento el que se convierte en sacramento cuando desciende sobre él la palabra [*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*]; y para San Isidoro de Sevilla los sacramentos son revestimientos corporales que actúan bajo la acción divina [22]. Y con respecto a haber vinculado la causalidad al

[21] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, I. IX, 2: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine representans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Haec diffinitio ita propria ac perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur» (*PL* 176, col. 317-318).

[22] SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologiarum libri XX*, VI, 19, 40: «Sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorun-

sacramento de manera meramente extrínseca, comenta que Hugo se movía aún en un contexto teológico en el que la causalidad propiamente dicha se predicaba en exclusiva de Dios y no de los sacramentos, que eran considerados como medios capaces de contener en sí la gracia, aunque sin la posibilidad directa de conferirla, al igual que el agua está en un vaso para poder ser bebida, pero no es el vaso quien la ofrece al sediento, ni menos quien la otorga. Como ha advertido cautamente Caprioli [23], la definición de Hugo de San Víctor tan sólo puede ser comprendida de manera correcta si se parte del contexto teológico-cultural en que fue formulada.

Ante estas observaciones críticas, por muy sagaces que a simple vista parezcan, es necesario tomar una actitud de analítica reserva, ya que la cuestión no es tan simple como a primera vista podría parecer. A la hora de estudiar la causalidad en Hugo de San Víctor, los autores suelen reducir su investigación al tratado *De sacramentis,* por ser su obra máxima; sin embargo, este comportamiento resulta incorrecto por su parcialidad, ya que Hugo de San Víctor abordó la reflexión sacramental también en su otra obra, el *Dialogus,* por regla general muy poco estudiado a pesar de tener mucho interés. En relación con la causalidad sacramental, el planteamiento del *Dialogus* supone una importantísima explicación de lo que había expuesto en el *De sacramentis,* dentro de la cual aporta un dato nuevo que ha de ser considerado como un anticipo de la doctrina que habrán de exponer tanto la *Summa Sententiarum* como Pedro Lombardo.

Con el fin de exponer sistemáticamente las dos distintas maneras como formuló Hugo de San Víctor la causalidad sacramental, conviene recordar que en el *De sacramentis* propuso que los sacramentos, en virtud de la santificación, contienen una gracia invisible y espiritual. El término clave en este pasaje es «contienen», con el que afirma que los sacramentos son contenedores de la gracia [24]. En el *De sacramentis* nada dice del modo cómo la gracia sacramental llega al hombre a través de los sacramentos. La causalidad propiamente dicha no viene afirmada en esta ocasión, pues de manera muy imprecisa se establece una relación entre el signo y la gracia causada, sin que de ninguna forma se describa el modo cómo los sacramentos la conceden. En cambio, en el *Dialogus* sí queda descrita la concesión. Y lo hace de modo muy significativo. Ante la pregunta del alumno que cuestiona cómo los sacramentos, siendo cosas materiales, pueden darle al hombre la salud y curarle sus dolencias, el maestro le

dem sacramentorum operatur; unde a secretis virtutibus, vel a sacris sacramenta dicuntur», (*Etimologías,* t.I [Madrid 1982], p.614-615).

[23] CAPRIOLI, A., «Alle origini della «definizione» di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo», en *SC* 102 (1974) 718-743, la referencia en p.729-730.

[24] HUGO DE SAN VÍCTOR, «De sacramentis» I, IX, 2 en *PL* 176, col. 317-318.

explica en su contestación que en los sacramentos hay algo más de lo que se ve a simple vista, y es la virtud sobrenatural. Y ante la insistencia del alumno que le vuelve a preguntar de dónde le viene al sacramento esta virtud, el maestro le dice que no arranca de lo natural del sacramento, de aquello que se puede ver de manera sensible, sino del Espíritu Santo, que obra en lo visible de manera invisible [25]. Hugo de San Víctor ha dado un paso adelante en la explicación de la causalidad sacramental al proponer que es el Espíritu Santo quien opera de manera invisible a través de lo visible de los sacramentos. Aquí ha aparecido ya una alusión a la operatividad sobrenatural vinculada al signo sacramental, aunque no pase de ser meramente moral.

En otro pasaje del *Dialogus*, Hugo de San Víctor es más explícito a la hora de establecer la vinculación de la gracia con el signo sacramental. En un momento en que el maestro establece pedagógicamente ante el discípulo la relación que guardan entre sí el signo, el sacramento y la gracia, dice del signo en cuanto tal que le compete solamente significar, pero no conferir (en este primer momento emplea ya el verbo *conferre*); en cambio, el sacramento no es un mero signo porque, además, es eficaz, de tal forma que en virtud de la institución, significa; por la semejanza visible, representa la realidad invisible, y por la santificación confiere. Y en este caso, al utilizar el verbo *conferre* especifica que es el sacramento quien confiere la santidad [26]. Con el fin de interpretar a Hugo de San Víctor desde dentro de su propio pensamiento, sin hacerle decir lo que no dice, se ha de concluir que, según su manera de pensar expuesta en el *Dialogus*, los sacramentos conceden la gracia que otorga el Espíritu Santo. No son, pues, meros continentes de la gracia, sino instrumentos a través de los cuales actúa el Espíritu Santo. Si esta manera de conferir el sacramento la gracia, propuesta por Hugo de San Víctor, tuviese que ser denominada en terminología de escuela, habría que hablar de una causalidad moral en la que el signo sacramental es ocasión para que el Espíritu Santo conceda la gracia. Las críticas formuladas contra la causalidad sacramental en Hugo de San Víctor están ellas mismas necesitando una seria revisión.

Como dato muy positivo en la consideración sacramental de Hugo de San Víctor se ha de calibrar el modo como aplica su definición del sacramento a los tres tipos de sacramentos correspondientes a los tres momentos decisivos de la historia de la salvación. Según su ma-

[25] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Dialogus*, «D. Illa ergo virtus unde venit? M. Non ex illius natura quod ibi visibile cernitur; sed ex operatione Spiritus Sancti qui in illo visibili invisibiliter operatur», (*PL* 176, col. 34).

[26] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Dialogus* (*PL* 176, col .34-35).

nera de decir, aquellos sacramentos que tienen la razón de ser de su existencia en la postración de la naturaleza humana a partir del momento de su caída, corresponden al hombre en general, pues todo hombre es caído, y pertenecen de un modo particular al pagano que no ha conocido otro tipo de sacramentalidad; los sacramentos que arrancan de la institución promulgada por Dios a través de la ley mosaica, y que se constatan en la Ley Antigua, corresponden a los judíos, que los han recibido de Moisés; y en último lugar, los sacramentos que fueron instituidos para la santificación merecida y otorgada por Jesucristo, corresponden de forma directa solamente a los cristianos. Hugo de San Víctor no considera esta triple serie de sacramentos de un modo aislado entre sí, sino coordinada en un presente histórico, dentro del cual es Dios quien está actuando sobre el hombre desde el comienzo de la creación hasta el futuro escatológico, pasando por cada presente histórico. La visión unitaria de la presencia sacramental de Dios, que actúa de manera constante sobre el hombre, confiere a la teología sacramental de Hugo de San Víctor la posibilidad de llevar a cabo una contemplación cristiana de la creación y de la historia. Quizá Hugo de San Víctor fue el primer teólogo que abordó de manera directa la consideración de la historia con sentido de historia de la salvación.

Como acabamos de decir, estos tres momentos históricos no equivalen a tres situaciones aisladas entre sí, sino que guardan una íntima cohesión, de tal forma que son comprensibles desde un principio único de operatividad de parte de Dios para con el hombre. Y el vínculo que aglutina unitariamente la dimensión sacramental de estos tres momentos históricos es la fe en la Pasión de Jesucristo, momento absoluto en la reparación del pecado. Ahora bien, como quiera que no todos los signos sacramentales mantienen idéntica vinculación con la Pasión, no todos ellos tienen en sí el mismo rango, ni son todos iguales en su eficacia. Los sacramentos de la Nueva Ley son, entre todos los sacramentos, los más dignos, en virtud de la fe que los liga íntima e inmediatamente a la Pasión de Cristo, y los sacramentos anteriores fueron salvíficamente eficaces sólo en la medida en que, recibidos con fe recta, significaban el acontecimiento salvífico futuro que tenía que ser obrado por la Pasión de Cristo [27]. Según Hugo de San Víctor, todos los sacramentos guardan siempre

[27] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis*, I, 11, 2: «Ideo sacramenta gratiae, primum per benedictionem virtutem in se sanctificationis suscipiunt, ac deinde quam continent in se sanctificationem conferunt... Passio namque Salvatoris quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, mediantibus istis etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat, ut eadem salus esset, et his qui recta fide signa futurorum in illis venerati sunt, et his qui effectum salutis in istis percipiunt» (*PL* 176, 343).

una necesaria dependencia de la Pasión de Cristo, aunque en grado diverso y, por ende, con eficacia distinta. Y como consecuencia de ello, los antiguos sacramentos, tanto los de la naturaleza como los de la Ley Antigua, por mantener sólo una vinculación indirecta con la Pasión de Cristo, conferían la gracia en un acto de futuro, y los de la Nueva Ley, por mantener una inmediata vinculación con la Pasión de Cristo, son mayores en eficacia, ya que a través de ellos el Espíritu Santo confiere la gracia en un acto de presente.

La *Summa Sententiarum*

Con Berengario y Pedro Abelardo, tal y como hemos visto, se incorporó a la reflexión teológica sobre los sacramentos el concepto agustiniano de signo, y con Hugo de San Víctor se amplió la comprensión del signo al vincularle la causalidad otorgada por el Espíritu Santo a través del mismo. Sin embargo, estas dos proposiciones sacramentales no habían sido suficientes para resolver todas las cuestiones que en el siglo XII comenzó a suscitar la reflexión sobre los sacramentos. Quedaba pendiente de solución el modo como el sacramento causa la gracia. La insinuación de Hugo de San Víctor, como ya hemos dicho, supuso un adelanto, pero no satisfizo. Por ello, tras el paso por él dado insinuando la causalidad sacramental, se abrió una pregunta muy concreta sobre el modo como se relaciona la gracia con el sacramento, y al intentar contestarla se replanteó la pregunta sobre qué es el sacramento. Una nueva respuesta a la que comenzaba a ser apasionante cuestión para los teólogos medievales, la ofreció la llamada *Summa Sententiarum* [28]. Dada la importancia sacramental de esta obra, resulta muy conveniente ofrecer algunas noticias sobre la misma.

De autor desconocido [29], la *Summa Sententiarum,* aunque materialmente pequeña, es de gran importancia para quien desee estudiar la evolución seguida en el siglo XII, al intentar definir el sacramento a partir de la causalidad. Colocada entre Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo, el especial interés de esta obra radica en que amplía las nociones fundamentales sobre la sacramentalidad elaboradas en el siglo XII, y con ello prepara las que a través del Maestro de las Sentencias habrán de insertarse en la corriente general de la teología sobre los sacramentos, que pervivirá incluso después de la escolástica.

[28] *Summa Sententiarum*, en *PL* 176, col. 41-174.

[29] Sobre el anonimato de la obra ofrece datos muy precisos J. de Ghellinck en *Le mouvement*, p.197-201 y 294-297.

Sobre su estructura material hay que repetir que se trata de una obra pequeña, de tal forma que en nuestros días diríamos de ella que no pasa de ser un epítome de teología. Dividida en siete tratados, el capítulo primero del tratado séptimo lleva el título *De sacramentis in generali*, y el capítulo segundo, *De sacramentis legalis*. En el capítulo primero, cuyo enunciado resulta altamente significativo por cuanto expresa que las cuestiones sacramentales son abordadas de una manera directa y con un planteamiento general, y no a partir de cuestiones particulares motivadas por este o aquel sacramento, siguiendo la orientación de Hugo de San Víctor, el anónimo autor propone que los sacramentos han sido instituidos como remedio contra el daño causado tanto por el pecado original como por el actual, y se pregunta qué es el sacramento, por qué ha sido instituido y en qué consiste [30].

Al autor de la *Summa Sententiarum* no le parecieron suficientes las formulaciones sacramentales ofrecidas por San Agustín, ni la que decía del sacramento que es signo de una realidad sagrada, ni tampoco la que proclamaba que es forma visible de la gracia invisible. En unas y otras echaba en falta la relación entre el signo y la causalidad de la gracia. Y, preocupado por esta cuestión, asumió la definición propuesta por Hugo de San Víctor, pero con la intención de perfeccionarla, pues donde Hugo hablaba de santificación, la *Summa Sententiarum* habló de eficacia sacramental. Y al exponerla, lo hizo con tal claridad que hoy resulta obligado afirmar de su concepto de la causalidad que es la máxima aportación de esta obra a la teología sacramental.

La estructura histórica de la definición que formula la *Summa Sententiarum* en la exposición de la causalidad arranca de la definición de sacramento que, a partir de Berengario y Hugo de San Víctor, comenzaba ya a ser clásica y que lo definía como el signo de una realidad sagrada. Pero el anónimo autor de esta suma no se quedó en el mero enunciado del signo, sino que puso de manifiesto la eficacia del sacramento en estos términos: el sacramento es la forma visible de la gracia invisible que en él se recibe, gracia que él mismo confiere. No es pues solamente el signo de una cosa sagrada, sino el signo eficaz [31]. Y como quiera que deseaba dejar bien fijada una idea que consideraba fundamental, insistió sobre ella y reiteró en estos términos el planteamiento de la eficacia del sacramento: el sacra-

[30] *Summa Sententiarum*, IV, 1: «Contra peccata tam originalia quam actualia... inventa sunt sacramentorum remedia, de quibus haec tria consideranda sunt: quid sit sacramentum, quare institutum est, et in quibus consistat» (*PL* 176 col. 117).

[31] *Summa Sententiarum*, IV, 1: «Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficatia» (*PL* 176, col. 117).

mento en verdad no sólo significa, sino que también confiere aquello de lo cual es signo o significación [32]. Con esta nueva formulación quedaba establecida directamente la relación entre el signo y el efecto, entre la significación y la causalidad de la gracia particular conferida por cada sacramento. El aforismo teológico que dice: cada sacramento causa lo que significa acaba de encontrar el andamiaje lógico sobre el que apoyarse.

Según ya hemos indicado, la *Summa Sententiarum,* al iniciar su reflexión sobre los sacramentos, propone que han sido instituidos como remedio contra el daño causado tanto por el pecado original como por el actual, con lo cual pone de relieve la comprensión de los sacramentos desde su efecto sanante. Y sobre esta misma idea insiste más adelante, cuando expone las tres razones por las que fueron instituidos los sacramentos. Siguiendo el orden y la formulación de la obra hay que decir que la institución de los sacramentos tuvo como finalidad la erudición, la humillación y la ejercitación para el hombre. Con cada uno de estos tres sustantivos, que se hicieron clásicos entre los medievalistas, pretende el autor de la *Summa Sententiarun* expresar un efecto muy concreto, aunque entre los tres establezca una íntima conexión. Con la erudición entiende que, mediante la recepción de los sacramentos, la mente humana se va purificando y desprendiendo progresivamente de lo sensible hasta llegar a entender las realidades invisibles, con lo que queda instruida sobrenaturalmente. Con la humillación recibida en los sacramentos, el autor de la *Summa Sententiarum* supone que por medio de los sacramentos se establece un proceso de orden entre el hombre y las criaturas, en virtud del cual el hombre no se somete solamente a Dios, sino también a las cosas creadas, a las que ha de buscar como un medio de salvación, aunque no ha de esperarla de las mismas. Y por último, al considerar que los sacramentos han sido instituidos para que el hombre se ejercite en la virtud, está planteando un eficaz proceso de ascetismo o de bondad, en virtud del cual los sacramentos apartan al hombre de hacer el mal y, por el contrario, le incitan a practicar el bien [33]. A pesar del hermoso sentido de purificación ascética con que ha reflexionado sobre los sacramentos el autor de la *Summa Senten-*

[32] *Summa Sententiarum,* IV, I: «Non enim est solummodum rei signum, sed efficacia... Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cuis est signum vel significatio» (*PL* 176, col. 117).

[33] *Suma Sententiarum,* IV, I: «Tria sunt propter quae instituta sunt: propter eruditionem, humiliationem, exercitationem. Propter eruditionem... eruditur mens ad intelligenda invisibilia. Propter humiliationem... ut non solum Deo subjitiamus sed etiam inferiori naturae, ut in istis quaerat homo salutem sed non ab istis. Propter exrcitationem sunt instituta... ut removeretur a mala exercitatione et superflua, et exerceret se in bona» (*PL* 176, 117).

tiarum, sentido que despierta cierta evocación agustiniana, hay que hacer notar que las tres finalidades que les ha otorgado a los sacramentos están imbuidas de la única preocupación sanante. Ninguna referencia en la *Summa Sententiarum* a un sentido consecratorio o eclesial de los sacramentos. La consideración que de los sacramentos tuvieron los escolásticos giró básicamente en torno a la antropología caída, y ello por haber seguido el esquema bíblico que se adaptaba a la historia real del hombre creado y caído; partiendo de esa historia, los teólogos estudiaban en primer lugar la obra de la creación, el *opus conditionis,* y pasaban después a estudiar la redención como obra que reparaba la situación del hombre pecador, el *opus reparationis.* De ahí el peso tan grande que en la reflexión sacramental de los escolásticos tuvo la consideración del efecto sanante.

Las *Sententiae Parisienses* y la *Ysagoge in Theologiam*

De clara tendencia ecléctica, por cuanto se vinculan con el método y los planteamientos dialécticos de Abelardo, y por ello se encuadran entre las obras de su escuela [34], pero influidas también por el modo como proponían la temática teológica los autores que al redactar su obra atendían al desarrollo histórico-bíblico de los hechos, existen dos obras de autor desconocido que, por su contribución en el siglo XII para fijar y desarrollar la definición de sacramento, es preciso tomarlas en consideración. Se trata de las *Sententiae Parisienses* y de la *Ysagoge in Theologiam* [35]. La importancia de estos dos escritos no radica en una aportación doctrinal novedosa, que es más bien escasa, sino en el servicio que hoy día prestan para comprobar cómo se iba fijando el concepto de sacramento en cuanto signo que causa la gracia. Replantear el sacramento desde la noción de signo y especificar su causalidad sobrenatural son los dos factores que hacen de estas obras dos testimonios meritorios del siglo XII y que obligan a estudiarlas.

Las *Sententiae Parisienses* [36], que, como ya hemos dicho, son de autor anónimo, están divididas en tres partes. El capítulo primero de la parte primera, comienza con el mismo texto con que Abelardo

[34] Sobre la escuela de Abelardo puede verse LANDGRAF, A., *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente* (Barcelona 1956), p.103-120.

[35] LANDGRAF, A., *Ecrits théologiques de l'école d'Abelard. Textes inédites* (Louvain 1934). Se trata de la edición de las *Sententiae Parisienses* y de la *Ysagoge in Theologiam.*

[36] Landgraf, al editarlas, las denominó *Sententiae Parisienses* en atención a la ciudad en que habían sido guardados y hallados sus manuscritos, cf. o. c., p. XIII.

había iniciado su introducción a la teología. En él propone su autor que tan sólo tres cosas, la fe, los sacramentos y la caridad, son necesarias para la salvación [37]. A partir de este enunciado, tan típico de Abelardo y de su escuela, aparece en la segunda parte de la obra, y formando unidad con la cristología, un tratado sobre los sacramentos, aunque corto e incompleto, pues no trata ni de la penitencia ni del orden.

Como buen dialéctico, al autor de estas sentencias le interesa analizar el alcance de los vocablos y, consecuente con su preocupación, al tratar sobre los sacramentos expone el sentido del término *sacramentum.* Y al abordar su análisis dice expresamente que en esta ocasión no pretende definir qué es el sacramento, sino tan sólo ofrecer la interpretación del vocablo, y al hacerlo afirma que es un signo sagrado y que como signo externo significa la gracia interior [38]. El valor del signo, predicado del sacramento, se mantiene en esta obra con claridad idéntica a como ya había aparecido en los escritos de Abelardo.

Dando un paso hacia adelante y colocándose en un punto de vista sistemático, desarrolla la doctrina general sobre los sacramentos después de haber expuesto la cristología. Tampoco con este comportamiento resulta original, sino que mantiene la linea de pensamiento que de manera constante iban adoptando los teólogos escolásticos. Y a la hora de definir al sacramento lo hace literalmente como lo hizo Pedro Abelardo en su Introducción a la teología, y repite que es el signo visible de la gracia invisible [39]. A pesar de que la definición del sacramento iba progresivamente adquiriendo perfección lógica, las *Sententiae Parisienses* ofrecen un dato bien significativo, que permite comprobar cómo en el siglo XII la noción de sacramento no había alcanzado todavía aquella consistencia lógica que permite individualizar al sacramento en el sentido estricto de ser signo exclusivo que causa la gracia. Al terminar su corta exposición sobre los cinco sacramentos, afirma lacónicamente que existen otros sacramentos, tales como el lavatorio de los pies por Cristo a los Apóstoles o el lavatorio de los pies entre los monjes, y para probarlo apela a la autoridad de San Ambrosio [40]. Esta confusión es comprensible, ya que había considerado al sacramento desde la exclusiva razón del

[37] LANDGRAF, A., o. c., p.3, 1-2: «Tria sunt que ad salutem sunt necessaria: fides, sacramentum, caritas».

[38] LANDGRAF, A., o. c., p.4, 19-22: «Non deffinimus hic sacramentum, sed interpretationem vocabuli ponimus. Sacramentum dicitur sacrum signum; et accipitur signum aliquod visibile exterius, per quod signatur invisibilis gratia interior».

[39] LANDGRAF, A., o.c., p.37, 14-16: «Sacramentum est visibile signum invisibilis gratiae. Sacramentum sacrae rei signum».

[40] SAN AMBROSIO, *De virginitate*, X, 57 (*PL* XVI, col. 249).

signo, sin tomar en consideración la causalidad. Un dato más para comprobar hasta qué punto las *Sententiae Parisienses* dependen de Abelardo.

Una postura distinta toma el autor de la *Ysagoge in Theologiam*. Para el teólogo que estudia hoy el desarrollo histórico de la sacramentología general, la *Ysagoge in Theologiam* resulta más importante que las sentencias recién analizadas. También de autor anónimo, esta obra fue escrita después del 1146, fecha en la que, según Weisweiler [41], ya se había terminado la redacción de la *Summa Sententiarum*, de la que depende en no pocas de sus partes.

Aunque ya hemos hecho referencia a la dominante comprensión de los sacramentos a partir del pecado y, por la tanto, de su necesaria reparación, es en la *Ysagoge* donde este planteamiento adquiere mayor claridad que en los restantes escritos de la misma época. Así, al libro segundo, dentro del cual trata de la cristología y de los sacramentos, lo titula *De restauratione*, y alega como razón para ello que si la naturaleza humana ha caído, justo es que se trate de aquellos medios por los cuales le ha sido restaurada la salud. Y al referirse a estos medios, con una formulación que depende claramente de Hugo de San Víctor, propone que algunos de ellos precedieron a la ley, otros se dieron conjuntamente con la ley, y en los últimos tiempos han sido concedidos los más eficaces, que son los de la gracia [42].

Después de haber analizado la circuncisión como un remedio anterior a la ley de Moisés, y de haber expuesto el contenido de los diez mandamientos como norma de restauración otorgada en forma de ley, el autor de la *Ysagoge* desarrolla la reparación definitiva otorgada por Dios al hombre en la era de la gracia y estudia, en primer lugar, la cristología, cuya consideración termina con la reflexión sobre los sacramentos, en aplicación lógica de la obra redentora de Cristo que ha de serle aplicada al hombre. Por ello, y con un enunciado que coincide en su estructura con el que siglos después formulará Santo Tomás de Aquino, dice: Después de haber considerado el misterio de nuestra redención desde tantas perspectivas, justo es pasar a la exposición de los sacramentos. Y al hacerlo, repite casi literalmente la definición de sacramento fundamentada en San Agustín y que venía siendo conocida desde los tiempos de Berengario de Tours: forma visible de la gracia invisible [43]. Tras haber predicado del sacramento la razón de signo, aporta una precisión muy digna de ser tenida en cuenta, en la cual matiza expresamente que el sacra-

[41] WEISWEILER, H., «La "Summa Sententiarum", source de Pierre Lombard», en *RThAM* 6 (1934), 181.
[42] LANDGRAF, A., *Ecrits*, p.130, 33-39.
[43] Ibid., p.179, 13-14.

mento difiere del mero signo, por cuanto lo propio del signo es significar, pero no causar; en cambio, es exigencia del sacramento que contenga la gracia que significa y que la cause [44]. El signo, aunque sea en sí un signo, no es sacramento si no causa la gracia. Y propone como ejemplo el agua, que siempre es signo de la purificación y de la limpieza, pero mientras no cause la purificación interior del hombre no es sacramento.

Siguiendo literalmente a la *Summa Sententiarum,* aunque alterando el orden entre el término primero y el segundo, propone que los motivos para la institución de los sacramentos fueron tres, y repite los ya conocidos: la humildad, la erudición y la ejercitación [45].

Otro tema propuesto por el autor de la *Ysagoge* se ha de tomar en consideración, pues su planteamiento, aunque aparece más insinuado que desarrollado, ha tenido una gran repercusión en la teología sacramental posterior. Se trata de la distinción entre lo que pertenece al sacramento de forma substancial y lo que le atañe tan sólo como elemento ornamental. Preguntándose si en el caso del bautismo es suficiente una inmersión o han de ser tres, añade que, además de la inmersión, en el bautismo hay otros ritos, los cuales se dan para adornar y reverenciar el sacramento, el cual consiste propiamente en la ablución con la invocación de la Trinidad. Con formulación muy concisa, el autor de la *Ysagoge* ha distinguido entre los ritos fundamentales y los ritos ornamentales. Y a partir de esta inicial distinción se habrá de llegar con el tiempo al planteamiento tridentino que establece lo que en el sacramento corresponde a su substancia y lo que corresponde tan sólo a los ritos subsidiarios. Tema que, como veremos en el momento oportuno, continúa teniendo una gran vigencia en nuestro tiempo, planteando preguntas muy interesantes sobre determinados sacramentos, como, por ejemplo, el del orden.

Pedro Lombardo, encrucijada entre dos épocas

Entre los teólogos del siglo XII, Pedro Lombardo merece una mención muy especial, ya que fue, sin duda alguna, la figura cumbre de aquel tiempo. Y si este calificativo afecta al contenido de toda su obra teológica, quizá de un modo muy particular debe decirse en lo referente a la consideración general de los sacramentos, en cuyo planteamiento asume a cuantos autores le precedieron, cuya problemática asimila, al tiempo que la proyecta hacia el futuro. Por su

[44] LANDGRAF, A., *Ecrits,* p.179, 20-21: «Sacramentum vero exigit et quod similitudinem gratiae significate habeat et quod eam conferat».

[45] Ibid., p.179, 25-180, 26.

comportamiento con respecto al pasado y por la influencia de su obra en el futuro hay que considerar a Pedro Lombardo tanto un momento de llegada como un punto de partida. De su producción teológica, ha ocupado un lugar destacado en la historia de la teología su obra *Libri quattuor sententiarum* [46], los cuatro libros de sentencias, que ha de ser considerada una pieza fundamental para conocer el sistema de la teología escolástica. Texto escolar en todas la universidades de Europa hasta el siglo XVI, en que Vitoria lo cambió en la Universidad de Salamanca por la Suma de Santo Tomás, tener que comentarla se convirtió durante siglos en ejercicio obligado para todo estudiante de teología con aspiraciones de teólogo. Ha sido tal el prestigio alcanzado por esta obra, que a su autor se le ha identificado con ella y se le viene denominando el Maestro de las Sentencias [47].

Profesor ya en 1140 de la escuela catedralicia de París, Pedro Lombardo ocupó por espacio de un año, desde 1159 a 1160, la sede episcopal de aquella misma ciudad. Según propone Grabmann, la obra *Libri quattuor sententiarum* fue escrita entre el 1150 y el 1152; en ella, Pedro Lombardo recogió con extraordinaria diligencia, y analizó y comparó con gran conocimiento e incluso con orden y disposición aceptables para entonces, el material patrístico que dirigió y nutrió por mucho tiempo el pensamiento teológico. Por esto hizo época [48]. Pedro Lombardo, al concebir su obra, la dividió en cuatro libros; trata en el primero de Dios trinitario y de las nociones principales correspondientes a cada una de las divinas personas; en el segundo, de las criaturas que proceden de Dios y de la caída del hombre por el pecado; en el tercero, de la encarnación y de la vida de la gracia; y en el cuarto, de los sacramentos y de los novísimos. En este cuarto libro dedica la distinción primera y una parte de la segunda a tratar sobre la doctrina general de los sacramentos, y las restantes, hasta la 42, a estudiar los sacramentos en particular, sin que aborde directamente la unción de los enfermos [49].

Con respecto al tratado general de los sacramentos, hay que decir que Pedro Lombardo no sólo elabora una síntesis con los materiales recibidos, sino que incorpora aportaciones personales que llegan a ser definitivas. Así, al preguntarse sobre el porqué de los sacramentos, contesta de manera decidida, como ya lo habían hecho Hugo de San Víctor y los restantes teólogos del siglo XII, que la necesidad de

[46] PEDRO LOMBARDO, *Libri quattuor sententiarum*, en *PL* 192.
[47] GRABMANN, M., *Die Gesichte der scholastischen Methode*, tomo segundo (Berlin 1957), p.359-364. Sobre el conjunto de la obra teológica de Pedro Lombardo véase: LANDGRAF, A. M., *Introducción*, p.161-167.
[48] GRABMANN, M., *Historia de la teología católica* (Madrid 1940), p.51-52; cf. LANDGRAF, A., o. c., p.161-167.
[49] GRABMANN, M., o.c., p.52-53.

los sacramentos se apoya en la misma debilidad del hombre pecador. Recurriendo a la parábola del samaritano que alivia con sus remedios la dolencia del herido, Pedro Lombardo enseña que los sacramentos son remedios contra los efectos del pecado original y el actual [50]. Este planteamiento sanante de Pedro Lombardo hay que considerarlo como el nexo de unión que establece entre la cristología y la sacramentología, y hay que deducirlo de lo afirmado por él mismo en el prólogo del libro tercero. En esta ocasión, y después de haber repasado libro por libro la estructura que ha ido otorgando a sus sentencias, Pedro Lombardo sostiene que la cristología y los sacramentos constituyen la obra de restauración para el hombre [51]. Sin embargo, al establecer esta íntima vinculación entre la cristología y la sacramentología abre una nueva perspectiva a la consideración de los sacramentos, que ya no se agotan en causar en el hombre un efecto sanante, sino que acaban en su vinculación con Cristo. Recuérdese que para Hugo de San Víctor los sacramentos tuvieron que darse desde el momento que el hombre cayó en el pecado; de ahí la triple gradación que establecía de sacramentos naturales, sacramentos según la ley y sacramentos según la gracia. Pedro Lombardo, al hacerse la misma pregunta, contesta afirmando que lo sacramentos tan sólo pudieron darse después de la Pasión de Cristo, porque lo que otorgan es precisamente la gracia de Cristo [52]. En la concepción sacramental de Pedro Lombardo, el punto fundamental de la sacramentalidad es la participación del sacramento en la Pasión de Cristo, y su finalidad, la purificación del hombre caído.

Sin embargo, al proponer esta purificación sacramental no lo hace de modo unívoco refiriéndose a todos los sacramentos, pues considera que alguno de ellos, como el bautismo, es a la vez remedio contra el pecado y medio para recibir la gracia que ayuda en la vida, mientras que otros tienen tan sólo un sentido de remedio contra la concupiscencia, como el matrimonio, y, por último, otros, como la Eucaristía y el orden, tan sólo tienen como finalidad conceder la gracia y la virtud. Dejando de lado la mayor o menor rectitud en esta forma de catalogar los sacramentos, lo único que interesa en este momento es advertir que Pedro Lombardo no restringió la sacramentalidad al ámbito exclusivo de la gracia sanante.

Pedro Lombardo, asumiendo la doctrina que ya comenzaba a ser tradicional entre los escolásticos y que arrancaba de San Agustín, toma en consideración los sacramentos a partir de la noción de sig-

[50] Pedro Lombardo, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. I, 1 (*PL* 192, col. 839).

[51] Ibid., lib. III, dist. I (*PL* 192, col. 757).

[52] Ibid., lib. IV, dist. II, 2: «Cum in his sit justitia et salus, dicimus non ante adventum Christi, quia gratiam attullit, gratiae sacramenta fuisse danda; quod ex ipsius morte et passione virtutem sortita sunt» (*PL* 192, col. 842).

no. De ahí que, a la hora de definir al sacramento, afirme que es signo de la gracia de Dios y forma visible de la gracia invisible, a fin de que represente su imagen y actúe como causa [53]. Si desde dentro del mismo Pedro Lombardo tuviésemos que emitir un juicio crítico sobre la definición que acaba de proponer, habríamos de reconocer que se trata de una definición exacta en su estructura formal, ya que dice lo que es y para lo que es el sacramento; sin embargo, resulta incompleta desde el punto de vista de la amplitud de su cometido. En otro pasaje describe Pedro Lombardo la finalidad de los sacramentos en sintonía con la que comenzaba a ser ya doctrina tradicional del efecto sanante. Así ocurre, por ejemplo, en el capítulo primero de la distinción primera, donde recurre al símil del samaritano que asiste al caminante maltrecho, y afirma de los sacramentos que son remedios instituidos por Dios para curar las heridas causadas tanto por el pecado original como por los actuales [54]. Según esta proposición, la finalidad por la que Dios instituyó los sacramentos no fue otra que la sanante, con cuyo planteamiento Pedro Lombardo hace suya la corriente que venía discurriendo por la escolástica.

Pedro Lombardo, al proponer las notas propias de los sacramentos en general, y como no podía ser de otra forma, insiste en el deseo de precisar la relación entre el signo y el sacramento. A este fin afirma, como venía haciéndose ya desde San Agustín, que el sacramento es el signo de una realidad sacra. Y precisamente con el fin de darle al signo sacramental la virtualidad de inducir al hombre hacia el conocimiento trascendente de la realidad escondida a la que significa, concluye afirmando que todo sacramento es signo porque representa una realidad sagrada, pero no todo signo es sacramento si no representa lo sagrado. La nota diferencial del sacramento, desde la razón del signo, es representar divino [55].

No se queda aquí Pedro Lombardo, sino que da un paso adelante: a la razón de signo, inherente a todo sacramento, vincula la noción de causalidad. No sólo para significar la gracia han sido instituidos los sacramentos, apostilla Pedro Lombardo, sino para santificar al hombre. Con esta fusión de signo y causa, la sacramentología ha dado un paso definitivo, por cuanto en la misma definición del sa-

[53] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. I, 2: «Sacramentum enim propie dicitur quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat» (*PL* 192, col. 839).

[54] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. I, 1: «Samaritanus enim vulnerato appropians curationi eius, sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera, sacramentorum remedia Deus instituit» (*PL* 192, col. 839).

[55] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. I, 2 (*PL* 192, col. 839-840).

cramento se afirma tanto el signo como la causa obrada por el signo. Se puede decir que tras Pedro Lombardo el terreno estaba convenientemente trabajado para que germinase la síntesis teológica, que llevará a cabo Santo Tomás de Aquino.

Un punto muy fundamental, que aparece como una novedad dentro del pensamiento de Pedro Lombardo, es aquel que, precisamente por considerar al sacramento como un signo, no vincula de manera exclusiva a su mediación la posibilidad de que el hombre reciba la gracia de Dios. Es cierto que el sacramento, desde su propia razón de ser, está ordenado a significar y causar la gracia, pero tan cierto como esto es que la potencia absoluta de Dios no ha atado su libre voluntad a los sacramentos, de tal forma que Dios puede conferir la gracia al hombre al margen de los sacramentos. Pedro Lombardo con formulación sobria y exacta ha propuesto de modo simultáneo que los sacramentos causan la gracia, pero que Dios, en su libre voluntad, no ha quedado atado a los mismos sacramentos y puede conferirla sin ellos. Con este raciocinio acababa de nacer el exacto aforismo teológico que dice: Dios no ha atado su potencia a los sacramentos [56]. La concesión de la gracia al margen de los sacramentos es un hecho admitido siempre por la Iglesia, aunque al mismo tiempo reconoce y propone que el procedimiento ordinario por el que Dios confiere su auxilio al hombre es el sacramental.

III. EL ARISTOTELISMO Y LA NUEVA COMPRENSION SACRAMENTAL

Prenotandos

La estructura agustiniana que había estado vigente en la exposición sacramental durante siglos, se vio alterada a partir del momento en que hizo aparición en occidente el aristotelismo. Al asumir los teólogos la teoría hilemorfista, es decir, al hacer suyo el binomio materia y forma como componente de toda realidad física y explicar el sacramento a partir del mismo, se inició un proceso no sólo de cambio terminológico de los sacramentos, sino de comprensión de los mismos. Ya que al aplicar en la teología sacramental las normas derivadas de los principios hilemorfistas, los sacramentos dejaron de ser apreciados como acciones y comenzaron a ser considerados como cosas, lo cual resulta bastante lógico si se considera desde el presente, pues se tiene conciencia de que se comenzó a reconocer la

[56] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. I, 4: «Cum igitur absque sacramentis (quibus non alligavit potentiam suam Deus) homini gratiam donare potest» (*PL* 192, col. 840).

estructura de la realidad sacramental a partir de la materia y de la forma, a las cuales se las interpretaba teológicamente según los principios que en la filosofía hilemorfista regían las relaciones de este binomio como constitutivo de los entes físicos. Quien olvide esta observación, no podrá comprender el último porqué de ciertas afirmaciones sobre los sacramentos formuladas por determinados teólogos, entre los que hay que enumerar a Santo Tomás.

Este nuevo planteamiento, que desde el punto de vista teológico tuvo una máxima repercusión, no se dio de un modo instantáneo, sino que, como ocurre siempre con las ideas, se fue imponiendo lentamente, en la medida en que los teólogos lo fueron asimilando. Subrayar algunos trazos del proceso seguido en esta asunción del hilemorfismo aristotélico por parte de la teología sacramental, resulta indispensable para poder descifrar cómo se fue llevando a término el cambio teológico desde los postulados sacramentales de San Agustín a los nuevos elaborados a partir de Aristóteles.

Hugo de San Caro y la estructura del sacramento

La incorporación en la teología sacramental del binomio materia y forma en sentido hilemorfista viene atribuida por regla general al dominico y cardenal Hugo de San Caro [57], sin embargo, según el parecer de Landgraf, esta afirmación no parece del todo correcta, ya que la paternidad de esta nueva comprensión de los sacramentos debe ser predicada de Guillermo de Auxerre [58]. Sin entrar en semejante discusión, aunque reconociendo la influencia de Guillermo de Auxerre sobre Hugo de San Caro [59], hay que admitir como hecho cierto que el binomio materia y forma entró en la gran corriente teológica, allá por el siglo XIII, a través del cardenal dominico [60].

Con el fin de aportar algún testimonio que nos ilustre sobre la introducción de la recién admitida terminología, apelamos a un pasaje de Hugo de San Caro en el que, al describir los elementos que constituyen la sustancia del sacramento del orden, se refiere a la *materia sacramenti cum forma verborum*. He aquí una nueva manera

[57] Van den Eynden, D., «The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism (1125-1240)», en *FStudies* 12 (1952), 1-26; la referencia en p.12-22.

[58] Landgraf, A. M., *Materie und Form*, p.117.

[59] Torrel, J.-P., «Les sources principales. Guillaume d'Auxerre et Philippe le Chancelier», en *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Huges de Saint-Cher* (Louvain 1977), p.63-73.

[60] Según Grabmann, M. en su *Historia de la teología*, p.76, fue el maestro Rolando de Cremona quien, en su *Summa Theologica*, redactada hacia el 1230, introdujo por vez primera abundantes citas de Aristóteles, Avicena, Algazel y Alfarabi.

de hablar, cuya verdadera importancia radica en que permite comprobar de qué modo una nueva concepción del sacramento se estaba abriendo camino en el pensamiento teológico. El texto completo de Hugo de San Caro, que describe la ordenación del ostiario, entonces reconocido como una de las llamadas órdenes menores, dice que el sacramento es un signáculo visible, por el cual se concede la potestad espiritual a través de una determinada forma de palabras, y al concretar esta comprensión del sacramento en la ordenación del ostiario es cuando propone que el signo del sacramento está constituido por la materia de la entrega de las llaves junto con determinadas palabras como forma [61].

Con la asimilación del hilemorfismo en la teología sacramental del siglo XIII, los antiguos términos agustinianos de palabra y elemento cambiaron de sentido, pues hasta entonces habían sido considerados como partes necesarias del sacramento, pero a partir de la incorporación teológica del hilemorfismo se comenzó a considerar a la materia y a la forma como partes constitutivas del mismo. Y si recibieron el tratamiento de partes constitutivas fue porque al sacramento se le había equiparado con una «res», es decir, con una cosa. Con la asimilación de las categorías aristotélicas se dio un doble fenómeno de signo muy dispar. Como aportación positiva hay que aducir que la comprensión del sacramento, y con ello el tratado de sacramentos en general, se fue estructurando de manera más metafísicamente orgánica, como lo demuestra la preocupación de los teólogos por subrayar la *substantia sacramenti,* es decir, aquello que es fundamental en cada uno de los sacramentos y que, por lo tanto, no puede faltar nunca en ninguno de ellos. Pero como demérito, y muy negativo, se ha de señalar que desde el hilemorfismo se inició un proceso de cosificación sacramental, al entender el sacramento en similitud con las restantes realidades materiales. Proceso que, en autores como Santo Tomás, sin desaparecer nunca, quedó en parte atenuado en la medida en que en su pensamiento pervivió la visión dinámica de los sacramentos que arranca de San Agustín. Pero de esto habremos de hablar algo más adelante.

Síntesis de Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás es, sin duda alguna, el escolástico que elaboró la mejor síntesis doctrinal sobre los sacramentos. Y aunque escribió el

[61] HUGO DE SAN CARO: «Sacramentum est aliquod signaculum visibile, quo spiritualis potestas trtadi ostenditur cum forma verborum determinata, ut hostiariis traditio clavium materialium cum forma verborum sacramentum est». Texto citado por Landgraf, o. c., p. 117.

tratado *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* [62], que en su segunda parte puede ser considerado un estudio monográfico sobre los sacramentos, y que tanta repercusión tuvo en el concilio de Florencia cuando abordó los temas sacramentales, su pensamiento acerca de los sacramentos lo propuso básicamente en el libro IV del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* [63] y en la *Suma Teológica.* Para ampliar esta noticia hasta precisarla hay que añadir que en el *Comentario a las Sentencias* expuso la materia referente a los sacramentos en general en cuatro pasajes, abordándola en dos de ellos de forma directa y en los otros indirectamente, mientras trata temas sobre el bautismo [64], y que en la *Suma Teológica* recogió la consideración sobre los sacramentos en treinta y una cuestiones, de la tercera parte, y que de ellas dedicó las seis primeras a los sacramentos en general. Dada la densidad temática y conceptual ofrecida por Santo Tomás, trataremos de estudiarla tomando en consideración de modo particular los puntos que consideramos fundamentales en su pensamiento.

a) *Doble tendencia*

Aunque no es ésta la circunstancia más a propósito para elaborar un estudio comparativo entre la redacción del pensamiento sacramental de Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias* y el que ofrece en la *Suma Teológica,* sí debemos advertir que el conjunto doctrinal expuesto en ambos escritos es coincidente en lo fundamental, pero discrepante en un punto, a la vez metodológico y conceptual. Esto hace que en cada uno de sus dos escritos tome una orientación distinta, que acaba afectando al planteamiento sacramental en ellos expuesto y estableciendo una diferencia entre ambos. Diferencia que necesariamente ha de ser puesta de manifiesto, si se desea conocer con precisión la doctrina del Santo.

Como ha observado Dondaine [65], el planteamiento que adopta Santo Tomás al desarrollar la consideración de los sacramentos en la *Suma Teológica* es distinto al que había asumido en el *Comentario a*

[62] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*, en *Opuscula Theologica,* vol. I, cura et studio P. Doct. Fr. Raymundi A. Verardo, O.P. (Roma 1954).

[63] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi,* recognovit atque iterum edidit R. P. Maria Fabianus Moos, O.P., t.IV (Parisiis 1947).

[64] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1; d. 2, q. 1; d. 4, q. 1; d. 5, q. 1 y 2.

[65] DONDAINE, H.-F., «La definition des sacraments de la Somme Théologique», en *RSThPh* XXXI (1947), 213-228.

las Sentencias. Y esta diferencia no es circunstancial, sino que es consecuencia del principio metodológico que aparece formulado en el mismo comienzo de la *Suma* y que posteriormente se aplica en cada uno de los tratados en que la divide. Según afirma personalmente el Santo en la *Suma*, aspira a tratar los asuntos atendiendo a la exigencia que viene impuesta por el mismo contenido de la materia desarrollada [66]. Para Santo Tomás, son los temas los que exigen un desarrollo propio y, por lo tanto, una metodología determinada. Al aplicar este supuesto metodológico en la teología sacramental, el cambio de perspectiva tomado en la *Suma Teológica,* en relación con el que anteriormente había adoptado en el *Comentario a las Sentencias,* es de tal magnitud que, para algún tomista, llega a adquirir el alcance de una auténtica retractación. Este cambio en el planteamiento sacramental lo pone de manifiesto en el primer artículo de la cuestión 60, ya que, al preguntarse en coincidencia con San Agustín si el sacramento se fundamenta en la razón de signo, responde afirmativamente y se desliga del enjuiciamiento que previamente había sostenido en el *Comentario a las Sentencias,* donde siguiendo casi literalmente a Hugo de San Víctor había considerado los sacramentos como remedios en favor de la naturaleza caída [67]. En el *Comentario a las Sentencias* había tomado como punto de partida el hombre caído, cuyo remedio está en los sacramentos; en la *Suma Teológica*, en cambio, toma al signo como planteamiento básico. El paso del remedio al signo, como referencia para determinar qué es el sacramento, marca la diferencia metodológica y temática que Santo Tomás establece entre el *Comentario a las Sentencias* y la *Suma Teológica.* Como se advierte a simple vista, en el *Comentario a las Sentencias* Santo Tomás se mantuvo fiel a la línea de pensamiento que, arrancando de Hugo de San Víctor, había recorrido todo el itinerario medieval, y en la *Suma Teológica,* sobrepasando el planteamiento de sus inmediatos antecesores, vuelve a conectar directamente con San Agustín mediante la consideración del sacramento como signo. Para quien desee comprender con exactitud el pensamiento sacramental de Santo Tomás, ésta advertencia tiene una entidad bastante mayor que la de mera curiosidad, pues pone de manifiesto una de las dos líneas de fundamental influencia en la estructura de la sacramentología tomista, ya que, tal y como aparece en la *Suma Teológica,* la consideración sacramental de Santo Tomás está apoyada simultáneamente sobre la base de San Agustín, de quien recoge y

[66] *Suma Teológica,* I, q. I, Prólogo: «secundum ordinem disciplinae... ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur».

[67] *S In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2.

desarrolla la noción de sacramento como signo, y de Aristóteles, a cuyo hilemorfismo recurre para explicar la entidad de los sacramentos. Quien no tenga presente la influencia de estas dos líneas de pensamiento en la sacramentología de Santo Tomás, se incapacita para comprender en su totalidad el pensamiento sacramental de Santo Tomás de Aquino [68].

b) *Noción de sacramento*

La primera preocupación que afecta a Santo Tomás, tal y como lo propone él mismo en la introducción a la cuestión 60, es la de definir el sacramento, problema que aborda y desarrolla en los tres primeros artículos de esta misma cuestión. Y al tener que ofrecer una respuesta a la pregunta clásica y reformulada por el Santo sobre qué es un sacramento, se apoya en la tradición que arranca de San Agustín y con palabras suyas afirma que el sacramento es un signo sagrado [69]. Ahora bien, al profundizar en la razón de signo, Santo Tomás pone de relieve la intrínseca finalidad analógica que le acompaña, y añade que es propio del signo posibilitar el conocimiento de la realidad por él significada. Al argumentar sobre este particular, Santo Tomás recurre al modo de conocer natural del hombre y concluye que, así como la inteligencia humana llega siempre al conocimiento de lo espiritual a través de lo sensible, de la misma forma todo signo posibilita la capacidad de llegar al conocimiento de una realidad concreta, es decir, de la realidad por él significada. Así, a través del signo, que es una realidad conocida por el hombre, llega

[68] Rahner, K., en su estudio «Osservazioni introduttive sulla dottrina sacramentale generale di Tommasso d'Aquino», en *Nuovi saggi* (Roma 1975), p.493-508, aunque hace notar los posibles fallos formales en la estructura de las cinco cuestiones dedicadas a los sacramentos en general, reconoce que cualquier teólogo encuentra en Santo Tomás la ventaja que se deduce de su claridad. El juicio crítico de Rahner sobre Santo Tomás, no es tanto por lo que dice cuanto por lo que calla. Y lo primero que echa en falta en la sacramentología tomista es la relación entre sacramentos e Iglesia (cf. p.496-497), y esto, sobre todo, cuando trata del carácter como la deputación para el culto divino, que no lo presenta como un culto eclesial; también advierte Rahner la ausencia de una relación entre la palabra y el sacramento (p.497-498). Rhaner reconoce la vigencia que hoy puede tener la triple comprensión tomista de los sacramentos como signos rememorativos, demostrativos y prognósticos, para una teología del futuro, de la promesa y de la esperanza, pero lamenta que para el perfecto planteamiento de este sugestivo tema Santo Tomás no haya establecido una perfecta relación entre lo corpóreo y lo espiritual en el hombre (p.500). Tras la enumeración de una serie de cuestiones, Rahner concluye su análisis crítico ofreciéndolo como una clave útil para la lectura de la sacramentología tomista y para relacionarla con las cuestiones que día a día se le están planteando a los teólogos contemporáneos.

[69] *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 1, sed contra.

al conocimiento de una verdad que le es oculta y que el signo le hace patente mediante su significación [70].

Santo Tomás, después de haber establecido la razón de signo que le corresponde al sacramento y de haber formulado en términos generales su capacidad para fundamentar el conocimiento analógico y trascendente de la realidad significada, apura la argumentación y se pregunta en concreto qué es aquello que significa todo sacramento. Santo Tomás, en esta ocasión, intenta proponer de una forma concreta cuál es la realidad sobrenatural significada por los sacramentos y conocida a través de los mismos. Si se quiere, podría formularse la preocupación del Santo en estas otras palabras: ¿qué es aquello que el sacramento le ofrece al hombre como posibilidad para que llegue a conocerlo? Y la respuesta del Santo es tajante: el sacramento, en cuanto es signo y, por lo tanto, con capacidad analógica para fundamentar un conocimiento, se ordena a significar la santificación del hombre [71].

Santo Tomás, al proponer con su peculiar claridad que el sacramento se ordena a significar la santificación, es decir, a darle a conocer al hombre su salvación, concede a la consideración de los sacramentos una doble dimensión; en primer lugar, la cristológica, pues, como ha afirmado en el prólogo de la cuestión 60, los sacramentos tienen su eficacia a partir del Verbo Encarnado [72], y en segundo lugar, la antropológica, ya que el sujeto sobre el que recae la eficacia sacramental es el hombre. Santo Tomás, consecuente con su propio planteamiento, coloca la consideración de los sacramentos en la vertiente de la antropología cristológica, ya que considera que el sacramento es una concesión hecha al hombre que arranca de Cristo. Siguiendo la observación de Karl Rahner, hemos de reconocer que este planteamiento, que, sin duda alguna, continúa siendo valido en lo que propone, no lo es por lo que silencia, ya que nada dice de la Iglesia en relación con los sacramentos. Por ello, el teólogo actual ha de asumir la enseñanza de Santo Tomás, pero no puede quedarse anclado en ella y ha de ampliarla con la necesaria referencia a la Iglesia.

Establecido el que pudiéramos llamar pro y contra del planteamiento sacramental de Santo Tomás, hemos de retomar su consideración acerca de la santificación como objeto significado por los sacramentos y conocido a través de ellos, pues va a especificar los tres aspectos o causas, como dice el Santo, de la misma. Reduciendo

[70] *Suma Teológica,* III, q. 60, a. 2, ad c.: «Signa propie dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire».

[71] *Suma Teológica,* III, q. 60, a. 3: «Sacramentum... ordinatur ad significandam nostram santificationem».

[72] *Suma Teológica,* III, q. 60, Prólogo.

nuestro trabajo a una mera reconsideración de lo formulado por Santo Tomás, hemos de afirmar que la causa de la santificación del hombre, aquello que lo santifica, no es otra que la Pasión de Cristo; la forma de su propia santificación, es decir la realidad por la que el hombre es santo, no es otra que la gracia y las virtudes; y, por último, el fin de su santificación, el para qué el hombre es santificado, se concreta en la posesión de la vida eterna. Teniendo en cuenta esta triple efectividad de la santificación que se significa en los sacramentos, se ha de decir de cada uno de ellos que es signo rememorativo de lo que representa, es decir, de la Pasión de Cristo; signo demostrativo de lo que causa en quien lo recibe, por lo tanto, de la gracia y de las virtudes; y signo prognóstico, es decir, anunciador de la gloria futura para la que dispone el mismo signo sacramental, que no es otra que la vida eterna [73]. En una preciosa síntesis, Santo Tomás ha enseñado que el signo sacramental opera en el presente antropológico del hombre a partir del recuerdo del ayer de la Pasión, y abierto en proyección hacia el futuro escatológico. En este recorrido existencial, que arranca de la Pasión de Cristo, como un pasado recordado, y se orienta hacia el futuro salvífico de la gloria, se concreta la acción de los sacramentos [74]. Mayor comprensión de una antropología cristiana a partir del planteamiento de los sacramentos no es posible. Santo Tomás hasta aquí ha sido un fiel discípulo de San Agustín.

Para acabar de exponer el pensamiento sacramental de Santo Tomás hay que aducir la doble finalidad que otorga a la recepción de los sacramentos. Al tener que responder a la pregunta que se ha formulado sobre si los sacramentos de la Iglesia deben ser siete, afirma que los sacramentos se proyectan a la doble finalidad de ordenar al hombre al culto de Dios según la religión de la vida cristiana y a ser un remedio contra el pecado [75]. Santo Tomás analiza a partir de aquí el efecto personal y social de los distintos sacramentos, recurriendo al símil de la vida humana y tomando en consideración la dimensión social del hombre, y concluye afirmando que los sacramentos han de

[73] *Suma Teológica,* III, q. 60, a. 3, ad c.

[74] HAERDELIN, A., «Dos caminos para aproximarse a la teología sacramentaria de Santo Tomás de Aquino», en *Veritas et Sapientia* (Pamplona 1975), p.355-372. En la p.355 dice acertadamente que «la historia como economía divina de la salvación se sintetiza en la conocida fórmula de Santo Tomás: praeteritum, praesens, futurum». Rahner, por su parte, refiriéndose a esta proposición de Santo Tomás ha escrito: «Il sacramento è il segno della "res sacramenti", della realtà da esso indicata, che si identifica con tutta la storia del mondo (poiché esso è un "signum commemorativum" "exhibitivum" e "prognosticum", come si può dire con Tommasso, di tutto ció che avviene nella storia della salvezza dall'inizio fino alla ventura fine)», en «Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale», *Nuovi saggi* V, p.530.

[75] *Suma Teológica,* III, q. 65, a. 1, ad c.

ser siete, pues a través de todos ellos se consigue realizar el proyecto personal y social del hombre. Pero, dejando de lado estás deducciones, aunque lógicas en el planteamiento general del artículo, e iniciando una reflexión a partir de la distinción básica formulada por Santo Tomás sobre la doble finalidad cultual y penitencial de los sacramentos, se puede decir que mediante esta doble finalidad, asignada de modo genérico a los siete sacramentos, el hombre rinde culto a Dios a partir de determinados sacramentos, al hacer trascender su propia vida en un ofrecimiento religioso, y a través de los restantes vence el impedimento del pecado y recupera la vida de la gracia cuando la ha perdido.

c) *La determinación del signo*

Si hasta aquí hemos seguido el desarrollo proyectado por Santo Tomás a partir del postulado agustiniano que considera al sacramento como signo, y hemos podido comprobar cómo ha llevado hasta hermosas conclusiones esta premisa agustiniana, cuando la ha desarrollado considerando la capacidad que ofrece al hombre para que trascienda desde lo conocido a lo desconocido y desde lo sensible a lo espiritual, de ahora en adelante hemos de atender a otro aspecto totalmente distinto y también fundamental en la teología sacramental de Santo Tomás. Se trata de la carga aristotélica y concretamente hilemorfista que incorpora en su consideración del signo sacramental.

El sacramento para Santo Tomás tiene la estructura de una cosa, y, por lo tanto, está compuesto de dos partes integrantes, la materia y la forma. En el modo de relacionar la una con la otra radica la particularidad del hilemorfismo. Toda cosa, según la teoría hilemorfista, comienza siendo una realidad informe que para su determinación requiere poseer, en un primer momento, una materia, y en un segundo momento, y de modo fundamental, una forma que le confiere llegar a ser una realidad determinada. Hablando en términos de la concepción hilemorfista ha de decirse de una cosa que es aquello que es su forma o, como lo formula el principio hilemorfista, que la forma confiere el ser a la cosa. Teniendo en cuenta estas notas a la vez elementales y fundamentales del hilemorfismo, hay que reconstruir el pensamiento de Santo Tomás sobre el signo sacramental. Y nótese bien que hablamos del signo sacramental y no del sacramento, porque, como veremos muy pronto, el signo sacramental pasa a ser sacramento cuando se usa. Para Santo Tomás, tan sólo en la acción litúrgica el signo es realmente un sacramento. Téngase muy en cuenta esta última observación, pues de olvidarla se corre el riesgo de confundir las nociones sacramentales formuladas por Santo Tomás.

En la *Suma Teológica,* Santo Tomás se pregunta si es preciso que en el sacramento se den «elementos determinados» [76]. Y la respuesta que da es radicalmente afirmativa. Los elementos que integran un sacramento, por lo tanto, su materia y su forma, han de haber sido determinados por quien los ha instituido, es decir, por Jesucristo. La estructura filosófica de esta manera de pensar, como ya hemos dicho, es la filosofía hilemorfista proveniente de Aristóteles; sin embargo, la argumentación que nos ofrece Santo Tomás es exclusivamente teológica y nada tiene que ver de manera directa con la filosofía. Para fundamentar teológicamente que los signos sacramentales están configurados por elementos previamente determinados, reflexiona afirmando que los sacramentos tienen desde la institución divina la doble finalidad del culto a Dios y de la santificación del hombre. Ahora bien, como nadie tiene poder sobre las competencias que no le son propias, el hombre no tiene potestad para determinar los signos con los que ha de honrar a Dios y a través de los cuales ha de recibir de Dios la santificación. Literalmente propone Santo Tomás que no le pertenece al hombre determinar aquellas realidades a través de las cuales va a ser santificado, y que éstas han de haber sido determinadas por institución divina. Y concluye afirmando que en los sacramentos de la Nueva Ley se han de dar ciertas cosas determinadas por la institución divina [77].

En este planteamiento de Santo Tomás hay que prestar atención a una cosa. Se trata de la terminología, ya que el Santo utiliza el adjetivo «determinadas» para referirse a las cosas que se integran en el sacramento. Y a partir de aquí, se ha de concluir que, para Santo Tomás, las cosas que integran el rito sacramental, es decir, la materia y la forma, han sido determinadas directamente por Jesucristo. Y que, por lo tanto, instituir un sacramento equivale a determinar por parte de Jesucristo la materia y la forma concreta de cada sacramento. Bien vale la pena que prestemos aunque sea una mínima atención al contenido de estas dos proposiciones. Que Santo Tomás pensaba así, y que por ello propuso como verdad cierta que la materia y la forma tienen que haber sido determinadas concretamente por Jesucristo, se comprueba fácilmente en sus escritos. En el mismo artículo que nos ha servido de punto de partida para nuestra reflexión añade que es necesario que hayan sido determinados divinamente los elementos sensibles que han de utilizarse en los sacramentos [78]. Lo mismo enseña sobre la forma. Y en esta segunda ocasión, asumiendo

[76] *Suma Teológica,* III, q. 60, a. 5.

[77] *Suma Teológica,* III, q. 60, a. 5, ad c.: «Hoc debet esse ex divina institutione determinatum... rebus ex divina institutione determinatis».

[78] *Suma Teológica,* III, q. 60, a. 5, ad 2m.

totalmente las categorías hilemorfistas, al referirse a los elementos que constituyen el sacramento los denomina materia y forma, y con rigor hilemorfista especifica que por las palabras, es decir por la forma, alcanza su significación la materia [79].

En lógica consonancia con esta doctrina se manifiesta Santo Tomás cuando, al preguntarse si puede administrarse el bautismo en el nombre de Jesús como lo hicieron los apóstoles, repite que todo sacramento ha recibido su eficacia por la institución divina y, por lo tanto, alterar algo de lo determinado por Jesucristo equivale a destruir el signo sacramental y con ello su eficacia. Nadie puede modificar lo determinado por Jesucristo en la institución de los sacramentos; por ello, concluye el Santo, si los Apóstoles administraron el bautismo en el nombre de Jesucristo y no en el de la Trinidad fue por un especial privilegio que habían recibido del Señor [80]. La conclusión con doble vertiente que hay que sacar de lo hasta aquí recogido del pensamiento de Santo Tomás dice, primero, que Jesucristo instituyó los sacramentos determinando explícitamente y de manera concreta la materia y la forma de los mismos; segundo, que ha de mantenerse una necesaria identidad de la materia y forma rituales con las determinadas por Jesucristo en la institución del sacramento. Desde aquí se ha de concluir que, para Santo Tomás, instituir un sacramento consiste en determinar la materia y la forma del signo sacramental [81].

d) *El sacramento como acción*

Tal y como se desprende de su exposición doctrinal, Santo Tomás concibe el signo sacramental como una realidad significante que ha quedado determinada en sus elementos constitutivos en el mismo momento de la institución divina. Y apoyándose en la trama hilemorfista, ha descrito los signos sacramentales en parangón con los entes físicos. Sin embargo, en el pensamiento del Santo, y sin que tengamos que salirnos de la *Suma Teológica* para comprobarlo, se contiene otro planteamiento muy distinto, digno de ser tomado en consideración por quien aspire a precisar todos los aspectos de la teología sacramental tomista. Si hasta ahora hemos considerado el signo sacramental como una cosa, desde aquí se le tomará en consideración como una acción. De una visión estática, de raíces y estruc-

[79] *Suma Teológica,* III, q. 60, a. 7, ad c.. Cf. a. 6, ad 2m.

[80] *Suma Teológica,* III, q. 66, a. 6, ad c. y ad 1m.

[81] La repercusión que esta manera de pensar tuvo en la Reforma, y de una manera muy especial en Lutero, la veremos en el capítulo siguiente.

tura aristotélicas, se va a pasar a otra dinámica, de raíces y estructura agustinianas.

Cuando Santo Tomás aborda la reflexión sobre el sacramento del bautismo, el primer tema con que se enfrenta es el que hace referencia a la naturaleza de este sacramento. Y en tal contexto se pregunta si el sacramento del bautismo radica en el agua o en la ablución [82]. Teniendo en cuenta que en esta cuestión que estamos estudiando, como lo había hecho en otras anteriores, Santo Tomás insiste en la necesidad de la determinación divina para fijar de una vez para siempre los elementos sensibles del signo sacramental, resulta un tanto sorprendente que se pregunte si el bautismo radica en la materia, es decir en el agua, o en la aplicación de la materia y, por tanto, en la ablución. A simple vista parecería lógico que el Santo identificase el bautismo con el agua, ya que es su elemento sensible; sin embargo, en concomitancia con Pedro Lombardo cuando comenta a San Agustín, y en contra de Hugo de San Víctor, Santo Tomás sostiene que el sacramento no es el agua, sino la ablución.

Desde la propia afirmación de Santo Tomás se atisba que, más allá del hilemorfismo aristotélico, perdura en su teología sacramental un aspecto genuinamente agustiniano. Para rastrear esta pervivencia agustiniana en el pensamiento de Santo Tomás, se ha de tener en cuenta la doble actitud que los teólogos medievales habían tomado al interpretar la celebérrima formulación de San Agustín en la que propone que al venir la palabra sobre el elemento se hace sacramento, como si fuese una palabra visible [83]. Hugo de San Víctor que, como se recordará, había propuesto del sacramento que es una realidad corporal o un elemento material [84], cuando, al preguntarse qué es el bautismo, interpreta el referido texto agustiniano que establece la relación entre la palabra y el elemento, entre la forma y la materia, dice que el agua en sí misma es el elemento, aunque no el sacramento; el agua llega a ser sacramento cuando sobre ella se pronuncia la palabra. En forma de conclusión, Hugo de San Víctor afirma que por medio de la palabra el elemento agua es santificado y recibe la virtud de santificar [85]. Hugo de San Víctor predica el «fit sacramentum»

[82] *Suma Teológica,* III, q. 66, a. 1, ad c.

[83] San Agustín, *In Ioannis Evangelium tractatus,* 80, 3: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum», *Obras completas de S. Agustín* (BAC 165), p.436-437.

[84] Hugo de San Víctor, *De sacramentis,* I, IX, 2: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine representans et ex institutio significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Haec deffinitio ita propria ac perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur», en *PL* 176, col. 317-318.

[85] Hugo de San Víctor, *De sacramentis,* II, VI, 2: «Si ergo quaeritur quid sit baptismus, dicimus quod baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per

agustiniano del elemento, con lo que considera que la razón de sacramento recae sobe la materia como elemento sensible.

Santo Tomás, como habremos de ver, rechazará la comprensión material del sacramento propuesta por el victorino y afirmará literalmente que los sacramentos de la Nueva Ley, cuya virtualidad consiste en causar la santificación del hombre, tan sólo alcanzan su propia finalidad santificante cuando son administrados para este fin. Así lo propone cuando escribe que la santificación del hombre no radica en el agua, porque en ella lo que se da es una fuerza instrumental santificante, aunque no de manera permanente, sino actual, es decir, cuando se aplica al hombre, que es el verdadero sujeto de la santificación. Desde aquí concluye que el sacramento del bautismo no se realiza en la misma agua, sino en su aplicación al hombre, en la ablución [86]. Dándole a este planteamiento una amplitud universal, Santo Tomás edifica la estructura de su pensamiento acerca de la naturaleza del sacramento sobre estas tres categorías: 1) la materia de cualquier sacramento contiene una virtud instrumental en orden a causar la gracia; 2) tal virtud, que no radica de manera permanente en la materia, fluye hasta el hombre cuando la materia es aplicada; 3) en la aplicación de la materia es santificado el hombre, por lo que el sacramento propiamente dicho se da tan sólo cuando se aplica la materia.

Estos postulados sacramentales engarzan con el pensamiento agustiniano vigente en la primera época de la escolástica. La formulación paradigmática de la comprensión dinámica de los sacramentos anterior a Santo Tomás la había ofrecido Pedro Lombardo cuando, al glosar el texto agustiniano de la palabra y el sacramento, sostiene que el bautismo se llama intinción, es decir, ablución exterior del cuerpo hecha según ha sido prescrita, de tal manera que si se hiciese una ablución sin pronunciar la forma verbal no habría sacramento; por ello, cuando la palabra recae sobre el elemento se realiza el sacramento, lo cual no quiere decir que el elemento pasa a ser sacramento, sino que la ablución hecha con el elemento es el sacramento [87]. La explícita formulación de Pedro Lombardo glosando a San Agustín subraya que no es el elemento el que queda constituido en sacramento por el influjo de la palabra, sino la ablución hecha con el elemento.

A la vista de todo lo dicho se ha de afirmar que Santo Tomás, aunque literalmente nunca lo haya formulado, sostiene del sacra-

verbum Dei. Aqua enim sola elementum esse potest, sacramentum esse non potest, donec accedat verbum ad elementum, et sit sacramentum. Per verbum enim elementum sanctificatur, ut virtutem sacramenti accipiat», en *PL* 176, col. 443.

[86] *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 1, ad c.

[87] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 3 1, (*PL* 192, col. 843).

mento que es una acción. Y desde la distinción que hemos establecido entre signo sacramental y sacramento hemos de reconocer en su pensamiento sobre los sacramentos una raíz agustiniana y otra aristotélica. Y a partir de esta distinción hay que admitir que el sacramento como acción, es decir, como la aplicación del signo sacramental, confiere a la sacramentalidad de Santo Tomás una dimensión mucho más dinámica de lo que a primera vista pudiera parecer. Y este dinamismo, recordémoslo de nuevo, es fruto de la pervivencia en su pensamiento de la doctrina sacramental de San Agustín.

IV. PROCESO EN LA TERMINOLOGIA SACRAMENTAL

Planteamiento

En concomitancia con De Ghellinck, hay que admitir que en el siglo XII, y a partir de las reflexión tanto sobre el bautismo como sobre la eucaristía, se fue fijando la terminología sacramental [88]. Y aunque los teólogos de aquel siglo comenzaron a percatarse de la necesidad de denominar cada uno de los aspectos de la realidad sacramental e hicieron un notable esfuerzo por conseguirlo, no fueron ellos, sin embargo, quienes cumplieron con este cometido. Ellos iniciaron la terminología sacramental e incluso la hicieron avanzar en determinados puntos, pero fueron los autores del siglo XIII quienes consiguieron una rigurosa definición del sacramento y acuñaron los términos correspondientes a los diversos aspectos de la realidad sacramental. Y entre estos autores hay que distinguir a Santo Tomás de Aquino.

Dada la importancia objetiva que tiene el conocimiento de los datos históricos para comprobar el proceso mediante el cual la terminología sacramental se fue abriendo paso en la teología escolástica, es necesario recogerlos, aunque sea de manera muy concisa, y establecer entre ellos aquella conveniente relación que permita precisar, por una parte, el avance terminológico y, por otra, la problemática conceptual que motivó la aparición de la correspondiente terminología.

Y como ya hemos insinuado, hay que comenzar con el siglo XII, pues a pesar de las limitaciones que en tal siglo tuvieron todavía los estudios sacramentales, la aportación que los teólogos hicieron en el dominio del léxico sacramental tiene una importancia objetiva que se ha de reconocer, pues en su saldo se ha de anotar el haber consagrado la noción de signo aplicada al sacramento, y la de causalidad para especificar la noción propia de signo sacramental. Se trata de

[88] DE GHELLINCK, J., «Eucaristie au XIIe siècle en Occident», en *DThC* 5, col. 1233-1302; la referencia en col. 1267.

hechos tan importantes que su conocimiento resulta imprescindible para quien desea reconstruir el recorrido seguido por la teología sacramental, tanto en la elaboración de la terminología como en la búsqueda de los conceptos fundamentales.

Pero junto a esto hay que tener presente que, en el momento inicial de la reflexión sacramental, la concisión terminológica fue muy deficiente, y el valor de los denominaciones sacramentales fue muy fluctuante, pues, por ejemplo, Hugo de San Víctor aplicaba genéricamente el término sacramento a todo signo eclesial, y no tenía inconveniente en hablar de los sacramentos menores, equivalentes a los que actualmente llamamos sacramentales. En relación con estos últimos escribía que en la Iglesia hay sacramentos que si no otorgan la gracia, la salud, decía él, sí la aumentan, siempre que sean practicados con devoción [89].

Se ha de tener, pues, en cuenta que la terminología sacramental no nació de modo instantáneo, sino que fueron los mismos problemas teológicos, surgidos las más de las veces de planteamientos pastorales, los que exigieron la búsqueda de los términos adecuados para formularlos e intentar describirlos. Un buen ejemplo de la motivación que la pastoral ejerció sobre la teología lo ofrece el comportamiento seguido por los teólogos cuando sintieron la necesidad de precisar hasta qué punto quien era bautizado en una Iglesia cismática recibía el sacramento. Para ofrecer una respuesta, la teología tuvo que distinguir entre el sacramento, que se recibe, y el efecto del sacramento, que no se recibe. Y a partir de esta distinción se precisaron los términos *sacramentum* y *res sacramenti.* Un repaso por los planteamientos ofrecidos en el siglo XII habrá de poner de manifiesto el sentir coincidente entre la mayoría de los autores.

El «sacramentum» y la «res sacramenti»

Aunque San Agustín en la discusión con los donatistas ya había abordado doctrinalmente el problema del valor del bautismo administrado en el cisma o en la herejía, y el magisterio de la Iglesia había dictaminado que quienes se convertían de la herejía tenían que ser admitidos en la Iglesia con el único rito de la imposición de las manos, sin rebautizarles, porque ya habían sido bautizados en el nombre de Cristo [90], fue en la época escolástica cuando comenzó a elaborarse la terminología diferencial para denominar, por una parte, la razón de sacramento que mantiene el bautismo administrado fuera

[89] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, 9, 1, en *PL* 176, col. 471.
[90] DS 211.

de la Iglesia católica y, por otra parte, para describir el efecto recibido o no recibido en el mismo. En afinidad de pensamiento con San Agustín, Hugo de San Víctor abordó la cuestión terminológica al intentar responder a la pregunta si el signo del bautismo es siempre un sacramento, aunque haya sido administrado fuera de la Iglesia.

Superando el mero planteamiento casuístico y tomando en consideración la pregunta desde una perspectiva de valor absoluto, Hugo de San Víctor volvió a preguntar si todo signo es siempre sacramento, y si lo es del mismo modo. Para ofrecer una respuesta, tomó como punto de partida el dato neotestamentario del bautismo de Juan y el de Cristo. Y al analizar la razón de signo en estos dos bautismos, concluyó afirmando que por razón de la ablución, es decir, en cuanto signo, los dos fueron iguales, pero que el uno se distinguió intrínsecamente del otro por razón del efecto. Reconstruyendo esta proposición en la misma terminología de Hugo de San Víctor, hay que decir que entre el bautismo de Juan y el de Cristo existe la siguiente diferencia: que en el de Juan, con la ablución del agua, se daba sólo el sacramento, y en el de Cristo, con la ablución del agua, es decir, con el sacramento, se otorga también el efecto, al que Hugo comenzó a llamar «res sacramenti». Y volviendo de nuevo sobre este tema e intentando precisar su respuesta, añade que en cuanto a la forma externa, es decir, en cuanto al signo, el bautismo de Juan y el de Cristo fueron iguales, aunque no lo fueron en cuanto al efecto, porque en el de Juan sólo hubo sacramento, pero no remisión de los pecados, y en el de Cristo hubo sacramento y virtud del sacramento, que consiste en la remisión de los pecados [91]. En la formulación de Hugo de San Víctor se ha distinguido ya entre el sacramento exterior y el efecto interior del mismo. Distinción que le servirá para proponer con toda claridad que lo exterior, lo material del signo, es el *sacramentum*, y que lo interior, lo invisible y espiritual, es la *res sacramenti* o la virtud del sacramento [92].

Muy en la línea de San Agustín, replanteada por Hugo de San Víctor, el autor de las *Sententiae Parisienses*, al preguntarse si quién está fuera de la Iglesia recibe los sacramentos, repite que los recibe externamente, es decir en cuanto al signo, pero no internamente o en cuanto a la purificación interior. A este modo de recibir el sacramento lo llama, con la denominación agustiniana, *ficte*. Como estamos viendo, el planteamiento sobre la administración de los sacramentos fuera de la Iglesia católica, sobre todo la del bautismo, constituyó la

[91] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, VI, 6: «In baptismate vero Christi cum sacramento etiam res sacramenti percipitur», en *PL* 176, col. 451.

[92] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, I, IX, 2: «Quod foris est visibile et materiale, sacramentum est; quod intus et invisibile et spirituale, res sive virtus sacramenti est», en *PL* 176, 317.

ocasión inmediata para distinguir y precisar entre *sacramentum* y *res sacramenti,* es decir, entre el signo y el efecto del signo. Con cuya temática venía unido de forma directa el planteamiento de la causalidad del sacramento. Y a este respecto no debemos olvidar que en la exposición sistemática de la *Summa Sententiarum* el sacramento fue tomado en consideración siempre en unión con su eficacia [93].

Quien contribuyó de manera decisiva a precisar la relación que se da entre el signo sacramental y el efecto del mismo fue Pedro Lombardo. Con sencilla claridad propuso en su obra tres situaciones posibles, sobre las que abre los siguientes interrogantes: cuándo se recibe el *sacramentum* y, a la vez, la *res sacramenti;* cuándo se recibe el *sacramentum* sin la *res sacramenti*, y, por último, cuando se recibe la *res sacramenti* sin el *sacramentum.* Y con gran precisión, tanto conceptual como de lenguaje, responde a esta triple pregunta a partir del sacramento del bautismo y afirma que el «sacramento y la *res sacramenti*» los recibe de manera conjunta quien se acerca al sacramento del bautismo con fe. Como razón definitiva propone que los sacramentos sólo causan lo que significan en los elegidos. Por el contrario, quien se acerca al bautismo sin fe ni penitencia, recibe el sacramento de modo fingido, *ficte,* es decir, sin la gracia que otorga el sacramento. Por último, los que han derramado la sangre por Jesucristo, aunque no hayan recibido el sacramento, reciben el efecto del mismo, es decir, la *res sacramenti* [94]. Con Pedro Lombardo la terminología, en este punto concreto, comenzaba a acercarse hacia la que tenía que ser su precisión última.

La sistematización de estos términos, considerados en sí mismos y como formando parte del tratado sobre los sacramentos en general, la ofrece de manera definitiva Santo Tomás. Recurriendo a la situación más o menos casuística del bautismo, y siguiendo el mismo procedimiento que el maestro de las Sentencias, analiza los tres aspectos que han de ser considerados en el sacramento del bautismo y, tras enumerarlos, pasa a definirlos. Este es su planteamiento: en el sacramento del bautismo hay que tomar en consideración tres aspectos, a saber, el mero sacramento *(sacramentum tantum)*, la cosa (es decir, el efecto) y el sacramento *(res et sacramentum)*, y aquello que se llama la cosa sola *(res tantum)*. Después de haber enumerado estos tres aspectos del sacramento, pasa a definirlos y lo hace en estos términos: el mero sacramento *(sacramentum tantum)* es lo visible y exterior y constituye el signo visible del que habrá de ser efecto

[93] *Summa Sententiarum*, IV, I: «Non enim solummodum rei signum, sed efficacia», en *PL* 176, 117.

[94] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. IV, 1-4 (*PL* 192, col. 846).

invisible, lo cual corresponde a la razón de sacramento, es decir a la materia, que en el caso del bautismo es el agua administrada en la ablución, y a la forma profesada sobre la materia. La cosa y el sacramento *(res et sacramentum)* es el carácter bautismal que recoge a la vez la significación del signo exterior *(sacramentum)* y la justificación significada *(res sacramenti)*; y por último, la cosa del sacramento, es decir, su efecto *(res sacramenti)*, es la gracia como justificación interior [95]. Con esta precisión propia de su estilo, Santo Tomás otorga carta de naturaleza definitiva a la tríada fundamental en la terminología sacramental, integrada por el *sacramentum tantum*, la *res sacramenti* o *res tantum*, y la *res et sacramentum* o carácter, en los que lo imprimen.

Otra expresión terminológica, que en el siglo XII estuvo vigente, aunque después paso al olvido, y que ha sido recuperada en el presente por determinados teólogos, es la que habla de los sacramentos mayores [96]. En las *Sententiae Parisienses*, con ocasión de proponer que determinados sacramentos no se pueden reiterar, se habla de los sacramentos mayores, con cuya denominación se reconoce al bautismo, a la confirmación y a la eucaristía [97]. Hoy día la recuperación de esta terminología ha llevado a establecer una cierta jerarquización entre los sacramentos, dentro de la cual, y como por resultado lógico, ocupan un lugar preferente el bautismo y la eucaristía.

Materia y forma

En el intento por reconstruir el itinerario seguido por los teólogos de los siglos XII y XIII en la fijación del lenguaje sacramental, se hace indispensable tratar sobre la evolución que se forjó en torno al binomio materia y forma. Por tratarse del binomio que mayor importancia ha adquirido con el tiempo, es conveniente estudiarlo a partir del momento en que fue asumido por la teología sacramental.

Previo a su estudio hay que advertir que en la historia del empleo de este binomio se han de distinguir dos momentos, aquel en que la materia y forma eran usadas como sinónimos del *verbum* y del *elementum* agustinianos, y aquel otro en que han de ser interpretados en el sentido restringido del hilemorfismo aristotélico. De momento vamos a fijarnos en la primera acepción; de la segunda nos ocuparemos más adelante. En qué momento comenzaron los teólogos a usar

[95] *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 1, ad c.

[96] Cf. Congar, Y. M., «La idea de "sacramentos mayores o principales"», en *Concilium* 31 (1968), 11-51.

[97] Landgraf, A., *Ecrits*, 48, 4-6.

los términos materia y forma, no es cuestión fácil de precisar [98]; sin embargo, existen algunos datos del siglo XII que permiten aventurar una respuesta satisfactoria.

Como quiera que la teología sacramental de la primera parte de la escolástica se fue desenvolviendo a partir de las categorías aportadas por San Agustín, en el siglo XII se habló de la estructura de los sacramentos a partir de la forma y el elemento. Con estos términos se describía el signo, pero sin que con los mismos se vinculase el pensamiento sacramental a ninguna escuela filosófica. La idea dominante que fue elaborando la escolástica durante el siglo XII predicaba la distinción entre el signo visible y su operatividad invisible. Y a partir de esta manera de comprender el sacramento, los teólogos recurrieron a varias locuciones para expresar la composición del signo. Así, Hugo de San Víctor, al referirse a los sacramentos menores, insinuaba que estaban compuestos de cosas, de hechos o de dichos [99]. Esta inicial terminología de Hugo de San Víctor, que todavía era muy imprecisa, fue asumida por la *Summa Sententiarum* y propuesta de manera directa por la *Ysagoge in Theologiam* al decir que los sacramentos constan de materia, hechos y dichos [100]. Y a título de especificación ejemplar, y a partir del sacramento del bautismo, la *Ysagoge* concretaba que la cosa es el agua o el oleo; el hecho, la inmersión o el soplo; y el dicho, la invocación a la Trinidad. En concordancia con la *Ysagoge,* Pedro Lombardo propuso de forma sistemática que los sacramentos constan de palabra y de elemento, de cosa, dice directamente, refiriéndose al agua, al oleo o a cualquier otra materia sacramental [101].

Si se desea reconstruir el itinerario histórico-teológico de las expresiones que Pedro Lombardo tomó de la *Ysagoge in Theologiam,* hay que recordar que cuanto se enseñaba en esta obra contaba con una tradición respaldada tanto por Hugo de San Víctor [102] como por el autor de la *Summa Sententiarum* [103]. Y para precisar el alcance que todos estos autores otorgaban a los términos: cosas, hechos y

[98] Véase el meticuloso estudio de LANDGRAF, A., M., «Materie und Form im äusseren sakramentalen Zeichen», en *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* III/1 (Regensburg 1954), p.109-118.

[99] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis,* 9, 1, en *PL* 176, 471.

[100] LANDGRAF, A., *Ecrits,* p.181, 12-16: «In tribus autem consistit sacramentum: rebus scilicet, factis et dictis. Res est ut aqua, oleum; factum, ut submersio, insuflacio; dictum, ut invocatio Trinitatis. Item, in omni sacramento ista duo considerenda sunt: quid scilicet sacramentum et quid res ipsius».

[101] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum,* lib IV, dist. I, 4: «Duo autem sun in quibus sacramentum consistit, scilicet verba et res; verba, ut invocatio Trinitatis; res, ut aqua, oleum et hujusmodi», *PL* 192, col. 840.

[102] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramnentis,* II, 9, 8, en *PL* 176, 475.

[103] *Summa Sententiarum,* IV, I, en *PL* 176, 118.

palabras, se ha de tener presente que se movían en el entorno teológico y cultural de San Agustín, y que con el término materia traducían el *elementum* agustiniano del binomio *verbum-elementum.*

Algo similar puede decirse del término forma. Tanto en Hugo de San Víctor, como en la *Summa Sententiarum* y en Pedro Lombardo aparece la referencia a la forma, pero nunca en el sentido restrictivo que más tarde habrá de conseguir, sino en el genérico equivalente a manera de administrar el sacramento. El paso de la materia y de la forma hacia una comprensión de los mismos como elementos constitutivos del sacramento se dio a partir de la aplicación del hilemorfismo, se inició aproximadamente en el último tercio del siglo XII, y comenzó a fijarse en el siglo XIII en el entorno teológico de Guillermo de Auxerre.

Dentro de la escuela dominicana, fue Hugo de San Caro quien otorgó a estos términos el sentido restrictivo que se deriva del hilemorfismo aristotélico. Pero fue sin duda Santo Tomás quien les confirió un valor decisivo en la terminología sacramental. Sin reconocerles más que un valor análogo, pues siempre que habla de los mismos lo hace en términos relativos, fue el Santo quien no sólo los hizo elementos constitutivos del sacramento, sino que incluso les otorgó un definición. De las palabras dice que se han tomar como la forma de los sacramentos y de las cosas como la materia de los mismos [104]. A partir de estas proposiciones de Santo Tomás, y a través de su escrito *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis,* llegó esta terminología al concilio de Florencia, en cuyo Decreto para los Armenios quedaron definitivamente acuñados para la teología los términos materia y forma, pues el Concilio los empleó para describir la estructura de cada uno de los signos sacramentales [105].

[104] *Suma Teológica,* III, q. 60, a. 7, ad c.
[105] DS 1310-1327.

CAPÍTULO IV

LUTERO Y TRENTO EN LA CRISIS SACRAMENTAL DEL SIGLO XVI

BIBLIOGRAFIA

ARNAU-GARCÍA, R., *El ministro legado de Cristo, según Lutero* (Valencia 1983); BOUYER L., *Parole, Eglise et sacraments dans le protestantisme et le catholicisme* (Brujas 1960); CAVALLERA, F., «Le décret du Concile de Trent sur les sacrements (VIIe session)», en *BLE* 6 (1914), 361-377, 401-425; 7 (1915), 17-33, 66-88; 9 (1918), 161-181; ITURRIOZ, D., «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», en *EstEcl* 24 (1950), 291-339; LENNERZ, H., «Salva illorum substantia», en *Gregorianum* 2 (1922), 385-419 y 524-557; LLIGADES VENDRELL, J., *La eficacia de los sacramentos «ex opere operato», en la doctrina del Concilio de Trento* (Barcelona 1983); PFNÜR, V., «Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato», en *ThJ* (1981), 363-368;

I. LA CRISIS LUTERANA DEL SIGLO XVI

Visión de conjunto

El siglo XVI jugó una baza de altísima cotización en el conjunto de la historia de la teología de los sacramentos. En su decurso se ha dado sin duda alguna el acontecimiento de mayor repercusión en materia sacramental con el que ha tenido que enfrentarse la Iglesia católica a lo largo de toda su existencia, pues en sus días tuvo que sancionar en el concilio de Trento la postura crítica adoptada por Lutero con la Reforma, que afectaba de manera directa la comprensión de los sacramentos. Y aunque la temática sacramental no fue la única que ocupó la preocupación de la Iglesia en el siglo XVI, sí fue una de las de mayor calado teológico y eclesial, por cuanto en los temas sacramentales se concretaban con proposiciones teóricas y comportamientos prácticos las nuevas corrientes eclesiológicas y soteriológicas de los reformadores, a las que por necesidad la Iglesia tuvo que oponer como dique de contención la fuerza de su doctrina dogmática. Atender a esta confrontación teológica es el cometido de este capítulo, en el que expondremos en primer lugar las ideas de Lutero y a continuación la respuesta de la Iglesia en Trento.

Ahora bien, para comprender tanto el contenido doctrinal del planteamiento sacramental de Lutero como su alcance práctico, se ha de tener en cuenta que sus nuevas propuestas afectaban simultá-

neamente a la sacramentalidad propiamente dicha y a la eclesiología, pues en verdad el modo de comprender los sacramentos que tuvo Lutero fue una lógica consecuencia de haber puesto en crisis la naturaleza de la Iglesia como comunidad visible, al mismo tiempo de haber alterado la comprensión de la soteriología, al cifrar la justificación en el mero acto de fe, prescindiendo del mérito de las obras. Ninguno de estos dos aspectos, el eclesiológico y el soteriológico, puede olvidar quien desee medir la amplitud de la propuesta luterana sobre los sacramentos. Olvidar alguno de los dos equivale a correr el riego de no comprender la totalidad de su manera de pensar.

Como nota previa al estudio de los sacramentos en Lutero, es conveniente advertir que, aunque la doctrina luterana suele ser abordada por regla general a partir del postulado fundamental de la justificación por la fe, quedará a mitad de camino quien, prescindiendo de la reflexión eclesiológica, no tome en consideración cuanto Lutero dijo sobre la Iglesia. Porque no se puede olvidar que cuando en 1517 Lutero alzó su voz reformadora en Wittenberg, el objeto primero y directo contra el que arremetió con todo su brío en la proclamación de las 95 tesis iniciales de la Reforma fue la doctrina sobre las indulgencias, la cual afectaba de manera directa a la estructura visible y, por tanto, jerárquica de la Iglesia [1]. Esta manera de pensar que Lutero presentó en público en aquel momento no era una novedad recientemente adquirida por su mente, como no era tampoco una improvisada y fogosa formulación con visos de arrebato colérico, reflejo de una disposición de su ánimo apasionado y siempre dispuesto al combate. Nada de todo esto es admisible, porque no es verdad. Con su formulación sobre la Iglesia en los días de la Reforma, Lutero exponía una tesis muy pensada, que desde hacía ya algunos años venía desarrollando serenamente en su pensamiento, que había expuesto en el aula cuando no era ni mucho menos sospechoso de herejía, y que ha de ser considerada la primera de sus intuiciones reformadoras. Hacía ya unos cuantos años, cuando explicó Biblia desde 1513 a 1515 en la Universidad de Wittenberg, y concretamente mientras en aquellos años comentaba el libro de los Salmos, que venía presentando y definiendo a la Iglesia como una comunidad

[1] LOHSE, B., «¿Por qué no se entendió a Lutero?», en *Concilium* 118 (1976), 155-156. Al buscar el momento en que comenzó la falta de intelección entre Lutero y Roma, recuerda Lohse que en la discusión tenida en Leipzig durante el verano de 1519 entre Lutero y Eck, éste consiguió desenmascarar el comportamiento herético del Reformador al hacerle confesar que negaba la necesidad salvífica del primado papal y la infalibilidad de las decisiones conciliares. Dos temas netamente eclesiológicos que aparecieron en los primeros momentos de la Reforma. De manera muy concisa dice Lohse de las 95 tesis que contenían afirmaciones eclesiológicas cuyo carácter peligroso no podía negarse, y que algunos teólogos, como Eck, llamaron la atención sobre estas implicaciones eclesiológicas.

exclusivamente espiritual y sin estructura externa. Esta manera de concebir a la Iglesia la formuló ya Lutero en su obra *Dicta super psalterium,* y en aquella ocasión sostuvo, en primer lugar, que toda comunidad eclesial es una realidad espiritual y escondida, y añadía después que la estructura de la Iglesia de Cristo es invisible y que sólo tiene presencia visible ante Dios [2]. Para Lutero, la Iglesia en su naturaleza se reduce a ser espiritual y escondida, y a partir de este postulado fundamental ya entonces concluía que el único vínculo de unión posible entre quienes pertenecen a la Iglesia es la comunión de los santos, es decir, la trabazón interna motivada por la gracia que aúna a cuantos creen en Jesucristo. Ante la valoración luterana de la comunión de los santos, que si se entiende correctamente es fundamental en cualquier eclesiología, hay que advertir que resulta incompleta pues, al tomarla de modo reduccionista y exclusivo para fundamentar la unidad eclesial, niega por necesidad que la Iglesia consiga la unidad de su estructura externa por medio del ministerio jerárquico del episcopado. Y al afirmar de manera tajante que la Iglesia es una realidad espiritual y por lo tanto invisible, imposibilita justificar su unidad externa, a la que en buena lógica luterana hay que acabar negando por innecesaria [3].

Desde esta propuesta eclesiológica de Lutero, la unidad de la Iglesia que se profesa en el Credo como un artículo de la fe queda reducida, en el mejor de los casos, a un mero congregacionalismo de Iglesias independientes, pero no llega nunca a manifestar la unidad de todos los miembros de la Iglesia. Esta incapacidad para expresar la unidad de la Iglesia es el resultado que se sigue de haber apoyado exclusivamente en el dogma de la comunión de los santos la unidad constitutiva, y de haberla reducido por ello a ser espiritual y escondida. A esta noción intimista redujo Lutero la realidad de la Iglesia en su pensamiento eclesiológico, y frente a ella se debaten hoy no pocos teólogos luteranos [4].

Y en función de esta Iglesia espiritual y escondida comprende Lutero la sacramentología y expone los sacramentos. Por ello, quien tiene presente la nota de espiritualidad que ha de ser considerada

[2] LUTERO, M., en *Dicta super psalterium,* escribe: «Vocatur Ecclesia abscondita et in ocultis et in sancto», (*WA* 3,547,5), y algo después añade: «Omnis structura Ecclesiae Christi est intus coram Deo invisibilis» (*WA* 4, 81,13).

[3] Desde aquí se hace inteligible por qué Lutero en su eclesiología no necesitaba a los obispos ni mucho menos al Papa. Jamás tomó en consideración su ministerio como vínculo de unidad eclesial. Y no lo hizo porque nunca se preocupó de la Iglesia como institución visible. Cf. ARNAU-GARCÍA, R., *El ministro legado de Cristo, según Lutero* (Valencia 1983), p.203-204.

[4] ARNAU-GARCÍA, R., o. c.; en p.32-33 se halla una reflexión sobre la dificultad luterana para superar el congregacionalismo de las comunidades locales y explicar la unidad de la Iglesia.

como una afirmación fundamental de Lutero sobre la Iglesia, queda por ello mismo capacitado para comprender cómo entendió los sacramentos, ya que, en buena lógica, si lo externo en la Iglesia no tiene un sentido fundamental, tampoco lo han de tener los sacramentos como signos sensibles. La vigencia de los sacramentos, en cuanto son signos sensibles ordenados a la gracia invisible, no tiene sentido precisamente por la misma razón de su visibilidad. Lutero no podía admitir una visibilidad causal en el signo sacramental cuando no la había aceptado previamente en la Iglesia.

De aquí se siguen dos consecuencias que resultan sumamente congruentes y que Lutero dedujo con gran facilidad. La primera fue reducir los sacramentos a meros signos motivantes de la fe que ha de ser profesada por quien los recibe, con lo que hizo de los sacramentos un mero comportamiento subjetivo y personal, mientras negaba toda su dimensión comunitaria. Este paso lo dio Lutero de manera pronta y decidida por resultarle lógico, ya que no podía hallar sentido en proponer la incorporación visible a la Iglesia por medio de la causalidad de signos visibles, por tratarse de una Iglesia que desde su naturaleza es a la par y exclusivamente espiritual e invisible. La segunda consecuencia tiene también su rigor lógico a partir de las premisas luteranas, ya que si ha negado toda mediación externa, no se puede predicar de los sacramentos que sean medios para conferir la gracia, ya que la única que la consigue para el hombre es la fe. Desligar la gracia del efecto causal de los sacramentos resultaba una conclusión consecuente para quien había rehusado todo tipo de mediación visible.

Por lo mismo que prescindió del aspecto visible de los sacramentos, Lutero confirió a toda su comprensión de los sacramentos un sesgo marcadamente individualista, y ante este hecho se ha de reconocer que, mientras con su reflexión teológica fue capaz de elaborar una antropología cristiana a partir de la noción sacerdotal predicada del hombre, fue incapaz de poner las bases para construir una edificación eclesiológica con rasgos universales y visibles. Con esta afirmación hemos apuntado un hecho crucial en el comportamiento teológico de Lutero, precisamente aquel que lo configura como un pensador moderno por la predominante atención que presta al individuo sobre la sociedad. Pero a pesar de su moderna preocupación por el hombre, hay que distinguir dos aspectos en su planteamiento antropológico; porque hay que reconocer que acertó al formular con rasgos tomados de la patrística que el hombre cristiano se explica a partir de su realidad sacerdotal, en cuanto por la fe y el bautismo participa del sacerdocio de Jesucristo; pero no supo construirle al hombre un hogar común, es decir, no supo edificarle una eclesiología dentro de la cual llevase a término su propia realidad sacerdotal

y cristiana. Por ello, aunque Lutero habla con mucha frecuencia del hombre como incorporado a Cristo y a la Iglesia, no le ofrece una estructura corporativa donde poder cobijarse con seguridad comunitaria. Así lo lamentan hoy aquellos teólogos protestantes contemporáneos que se interesan con seriedad por la eclesiología [5].

Y no acaban aquí las consecuencias del planteamiento eclesiológico de Lutero, pues, al sustraerle a la Iglesia todo los órganos de enseñanza, y al proponer que cada cristiano bajo la acción del Espíritu Santo tiene capacidad para interpretar y entender el contenido de la palabra de Dios, abrió el portillo al subjetivismo individual que, con el paso del tiempo, había de conducir hasta el libre examen, que acabaría arremetiendo contra la misma objetividad de la fe, dejando sin fundamento a la comunidad cristiana [6]. Porque es verdad que el hombre luterano se siente radicalmente libre, y que en cuanto cristiano vive solamente bajo el impulso del Espíritu Santo, pero sin la tutela de la comunidad, porque para él no existe. Por ello, y aunque los teólogos luteranos no gusten de reconocerlo, quien sin duda mejor ha interpretado la eclesiología de Lutero desde dentro del mismo Lutero ha sido Sohm cuando ha negado de la Iglesia que sea una institución y ha afirmado que es un pueblo vivo, pero sin demarcación y sin moradores fijos, un pueblo cuyos miembros van de aquí para allá sin estructura alguna y movidos por la fuerza del espíritu [7]. Tener en cuenta todos estos datos eclesiológicos resulta imprescindible, si se desea comprender con certero rigor el pensamiento sacramental de Lutero.

Para llegar a saber por qué Lutero negó la causalidad sacramental, se ha de recordar lo ya dicho acerca de su oposición a todo concepto de mediación en favor de terceros. Para él este tipo de mediación estaba carente de sentido, desde el momento en que reconocía como únicamente necesaria la mediación universal de Cristo, el Hijo de Dios, que salva al hombre. Y en este momento es preciso hacer una advertencia. Lutero nunca fue hereje en cristología. Esto es cierto. Pero también es verdad que su aprecio por la humanidad de Cristo, como instrumento unido a la divinidad y en función operativa de

[5] SIEGWALT, G., «L'autorité dans l'Eglise», en *Revue de Droit Canonique* XXII (1972), 97-154 y 241-290, en especial p.137-139. Un comentario a los juicios eclesiológicos de este autor en ARNAU-GARCÍA, R., o.c., p.83-85.

[6] ARNAU-GARCÍA, R., «Individuo y comunidad en la eclesiología de Lutero», en *Anales de la Cátedra de Teología en la Universidad de Valencia* I (Valencia 1984), p.239-249.

[7] SOHM, R., «Weltliches und geistliches Recht»: «Die Kirche im Sinne luterischen Reformation ist keine heilige Anstalt, sonder ein heilige Volk... dessen Glieder durch die Trägerschaft eines in Bewegung befindlichen, vom einem auf den andern hinüberwirkenden geistlichen Lebensstromes bestimmt werden», en *Festgabe der Lepziger Juristen Facultät für Dr. Karl Bindling* (München 1914), p.46.

la misma, fue siempre muy escaso. Comparar en este punto concreto la doctrina de Santo Tomás sobre la humanidad de Cristo como instrumento unido a la divinidad y la causalidad instrumental de los sacramentos como su última consecuencia analógica, con la radical valoración de la divinidad de Jesucristo que hace Lutero, equivale a establecer una insalvable desproporción a la hora de manifestar el aprecio por la naturaleza humana de Cristo. A Lutero lo que de veras le atrajo, aquello que le apasionaba hasta casi el delirio, era que la divinidad del Hijo de Dios hubiese sufrido ella sola para rescatar al hombre del delito de su pecado. Si a Lutero le hubiese sido dado poder comprobar que la divinidad de Jesucristo de modo exclusivo, es decir, sin contar con la humanidad, había derramado la sangre redentora en favor del hombre pecador, se hubiese sentido plenamente feliz. Su cristología es una constante revalorización de la obra salvífica llevada a cabo por el Dios omnipotente e invisible en el interior de cada hombre, reduciendo al máximo la mediación de los signos externos; de ahí el mínimo aprecio que siente por la naturaleza humana de Jesucristo y, en consecuencia, por la Iglesia como institución externa y por los sacramentos como signos sensibles. Y si toda eclesiología es siempre una deducción de la cristología, resulta fácil comprender por qué Lutero, a partir de su cristología, sostiene con tanto ahinco la espiritualidad e interioridad de la Iglesia, y por qué valora tan poco el signo sacramental como un instrumento a través del cual le llega la gracia al hombre. Cuando Lutero niega la causalidad sacramental y presenta los sacramentos como signos motivantes de la fe, está siendo consecuente con toda su concepción eclesiológica y soteriológica, que se ordena a motivar en la intimidad invisible del hombre la aceptación del don invisible de Dios. Lutero construyó una antropología a partir de la fe, para cuyo servicio y desarrollo consideraba instituidos los sacramentos; pero, como no fue capaz de edificar una eclesiología visible, como no apreció nunca la comunidad visible de las personas que se saben fundamentadas a la par en la unidad de lo interior y también de lo exterior, en la que sus miembros sienten el vínculo de la doble unión interna y externa, y como prescindió de los signos externos que socorren a quien peca y le estimulan para que guarde la fidelidad a la gracia, dejó al hombre sin las necesarias ayudas y recursos externos. El hombre luterano, como consecuencia de haber aceptado la justificación sin la cooperación de las obras, y por ello la recepción interna de la gracia sin la mediación causal de los sacramentos, ha de saberse ciegamente puesto en las manos gratuitas de Dios. Y a pesar de lo religiosa que parece esta afirmación, corre el riesgo de ser una llamada al ateísmo, porque el hombre se siente abandonado a sus propias fuerzas, a la debilidad de su naturaleza pecadora, cuando, en los

momentos en que le domina el cansino tedio del vivir o le turba la oscuridad en las situaciones difíciles de la existencia, no halla la posibilidad de una fraternal ayuda que provenga de la mediación de la comunidad de los creyentes, y no tiene tampoco el estímulo externo de los signos de la Pascua, que son los sacramentos. En este momento de tentación grave, el hombre luterano se halla sólo con su pecado y se ve abocado al abatimiento ante lo divino, que puede terminar en el abandono de Dios, pues no encuentra en su entorno un resorte sobrenatural con signos humanos que le estimule a la reacción.

La institución de los sacramentos

Lutero hizo suya, en la materialidad de su expresión, una sentencia escolástica en la que se afirma que la Iglesia no puede instituir sacramentos [8].

A quien conoce el lenguaje teológico sacramental, esta manera de hablar de Lutero no le suena a algo nuevo. Bastantes siglos antes que el Reformador, Santo Tomás de Aquino ya había formulado esta misma doctrina y, sin duda, con mayor garra teológica que Lutero. El Santo afirmaba que sólo Dios puede instituir los sacramentos, porque solamente de El depende el efecto salvífico causado por los mismos. Pues, en cuanto son instrumentos a través de los cuales se confiere la gracia, tan sólo pueden ser instituidos por Jesucristo, que es el único con capacidad para vincularles el efecto santificante que otorgan. A continuación, y tras resolver otras dificultades, Santo Tomás negaba que los Apóstoles o sus sucesores pudiesen instituir sacramentos, ya que en su ministerio son vicarios de Dios en el régimen de la Iglesia, que en su naturaleza sobrenatural está constituida por la fe y por los sacramentos de la fe. Y así como a los Apóstoles no les es lícito constituir una Iglesia distinta, ni predicar otra fe que la predicada por Jesucristo, tampoco les es lícito instituir otros sacramentos, ya que por los sacramentos, que nacieron del costado abierto de Cristo pendiente en la cruz, se edifica la Iglesia de Cristo [9].

En sí, la proposición de Lutero que sustrae a la Iglesia la capacidad para instituir sacramentos, no supone una novedosa aportación al cuerpo doctrinal de la sacramentología, que en el siglo XVI era ya un patrimonio tradicional de la teología. Por ello, no valdría la pena recordarla, si no fuera porque a partir de la aplicación que hace de la misma, se puede llegar a comprender directamente cómo entendía la

[8] LUTERO, M., *De captivitate babylonica*, en *WA* 6, 561, 19-20.

[9] *Suma Teológica*, III, q. 64, a. 2, ad c. y ad 3m.

institución de los sacramentos, e indirectamente por qué negaba los sacramentos que negaba.

Lutero, al preguntarse qué significa instituir un sacramento por parte de Jesucristo, afirma que instituir es lo mismo que determinar de manera concreta el signo sacramental, es decir, precisar de modo inmediato y particular lo que hoy día llamaríamos la materia y la forma del sacramento. Y sin esta concreta determinación por parte de Jesucristo no hay institución y, por lo tanto, no hay sacramento. Al hecho de tener que encontrar en el texto del Nuevo Testamento la referencia a la inmediata institución divina le dio una vigencia tan concluyente que, a partir de la misma, negaba la existencia de determinados sacramentos, por considerar que Jesucristo no los había instituido al no haber designado el signo de los mismos, y reducía el número de los sacramentos a tres, al bautismo, a la eucaristía y, en un primer momento, a la penitencia, aunque precisaba que si el lenguaje teológico ha de adaptarse al bíblico, deberá hablar de un sacramento único y de tres signos sacramentales [10].

A partir de aquí se puede comprender por qué cuando niega que el orden es sacramento, argumenta con la siguiente contundencia verbal: Este sacramento lo desconoce la Iglesia de Cristo y es una invención de la Iglesia del Papa; no sólo porque no ha recibido promesa alguna de la gracia, sino porque en todo el Nuevo Testamento no se hace mención del mismo. Es ridículo afirmar como sacramento de Dios aquello que no puede demostrarse haya sido instituido por Dios [11]. Para Lutero, no puede afirmarse que el orden sea un sacramento porque los ritos de la unción con crisma y la entrega de los instrumentos, fundamentales en aquel tiempo para ordenar, no se encuentran en el Nuevo Testamento [12]. El argumento de Lutero, aunque falso en su planteamiento, es claro en su estructura lógica, pues, si se admite que para la institución divina de un sacramento es requisito indispensable la determinación concreta del signo por parte de Jesucristo, Lutero negaba que el orden fuese sacramento porque los signos mediante los cuales lo confería la Iglesia no constan en el Nuevo Testamento, y la Iglesia no tiene capacidad para instituirlos. A partir de aquí se comprende que para Lutero el signo sacramental tiene que haber sido determinado inmediatamente por Cristo en la concreción ritual de su materia y de su forma.

Cuando Lutero se expresa en estos términos se está presentando en sus premisas, aunque no en su consecuencia, como un perfecto escolástico, ya que su manera de pensar en cuanto a la determina-

[10] LUTERO, M., *De captivitate babylonica*, en *WA* 6, 501, 33-38.
[11] Ibid., en *WA* 6, 560, 20-24.
[12] LUTERO, M., *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, en *WA* 38, 228, 29-31.

ción del signo sacramental no dista nada de la sostenida por la mayoría de los teólogos medievales. Y para comprobarlo, bueno será recordar lo dicho por Santo Tomás, prototipo entre los teólogos de la escolástica. Cuando en la lectura del Nuevo Testamento advierte Santo Tomás que los Apóstoles administraron el bautismo en el nombre del Señor o en el de Jesús, pero nunca en el de la Trinidad, como aparece determinado en el texto de Mateo, al que considera el texto institucional del bautismo por parte de Jesucristo, llega a la conclusión de que hay una inadecuada discrepancia entre el mandato institucional de Jesucristo y el proceder de los Apóstoles. Ante tal disparidad, se pregunta si es lícito conferir el bautismo con palabras que no sean las que aparecen explícitamente determinadas en el Evangelio, aunque sean similares, y después de justificar que los Apóstoles no administraron el bautismo según la profesión de fe trinitaria basados en un privilegio divino y para afianzar el nombre del Señor, que resultaba odioso a los judíos [13], niega rotundamente que las palabras institucionales puedan ser alteradas. Las razones en las que Santo Tomás apoya su determinación se pueden recoger en las siguientes proposiciones: 1) todo sacramento es eficaz a partir de la institución divina; 2) si en la administración de un sacramento no se observa todo cuanto fue determinado por Jesucristo en la institución del mismo, la acción realizada carece de eficacia y, por lo tanto, no confiere la gracia; 3) tan sólo por especial y extraordinario privilegio divino concedido por Jesucristo, que no ligó su poder infinito a sus criaturas, los sacramentos, puede la Iglesia alterar el signo sacramental; y 4) en la administración de un sacramento no es lícito emplear una forma distinta a la determinada por Jesucristo, aunque sus términos sinónimos expresen el mismo sentido conceptual de aquélla [14]. Salta a la vista que para Santo Tomás la institución de los sacramentos fue un acto en el que de manera explícita Jesucristo determinó la materia y la forma de cada uno de los sacramentos, y por ello concluye que, a partir de la institución divina, el efecto causal de la gracia queda vinculado a la estructura material del signo sacramental determinado en concreto en el momento de la institución.

Dos razones se pueden aducir para justificar esta manera de pensar que tuvo Santo Tomás. Primera, que seguía la opinión de aquellos teólogos escolásticos que sostenían la institución inmediatamente concreta por Jesucristo de cada uno de los signos sacramentales; segunda, la aplicación que del hilemorfismo hizo Santo Tomás en la materia sacramental. Si en la reflexión sacramental se parte del prin-

[13] La misma razón se halla ya en la Glosa del Pseudo Poitiers. Cf. LANDGRAF, A.M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1, p.167.

[14] *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 6 y a. 7.

cipio aristotélico según el cual la forma da el ser a la cosa, resulta lógico concluir que ha de ser Jesucristo quien determine la forma de cada sacramento, y todavía resulta más lógico negar que nadie, salva la explícita y manifiesta voluntad divina, pueda alterarla. El hilemorfismo, como ya hemos visto, jugó un papel primordial en la teología sacramental de Santo Tomás, y Lutero, de manera inconsciente y sin pretenderlo, lo hizo suyo en sus consecuencias, al formular la institución inmediata por Jesucristo de los signos sacramentales.

Cuando Lutero sostiene que los signos sacramentales han de haber sido determinados en concreto por Jesucristo, entronca con la más genuina corriente del pensamiento medieval. Su diferencia con respecto a los escolásticos consiste en la radicalidad de sus consecuencias al aplicar el principio enunciado, ya que en aquellos casos en los que advierte desde la Sagrada Escritura que no se puede sostener el principio enunciado por la escolástica por no hallar en sus páginas la especificación del rito, niega que se trate de un auténtico sacramento. De ahí que para Lutero tan sólo es sacramento aquel signo que ha sido explícitamente determinado por la voluntad institucional de Jesucristo. A otras consecuencias muy distintas hubiese llegado Lutero en su teología sacramental de haber tenido presente la doctrina profesada y el comportamiento pastoral seguido por los Santos Padres.

La comprensión de los sacramentos

Para resumir del modo más claro posible qué entiende Lutero por sacramento, nos adaptaremos a su mismo proceder y comenzaremos recogiendo de su pensamiento la visión negativa que proyectó sobre ellos. En su libro *De captivitate babylonica* arremetió contra la fórmula escolástica que venía definiendo a los sacramentos como signos eficaces de la gracia, y, sin reparar en el extremismo de su formulación, llegó a tildarla de impía y de opuesta a la fe cristiana en su intento de definir la naturaleza de los sacramentos. Al adoptar esta drástica actitud contra la definición escolástica del sacramento, lo que de veras estaba negando es la eficacia causal del mismo, bien sea que se interpretara en el sentido instrumental, como lo hizo Santo Tomás de Aquino, o en el sentido moral, como lo propusieron Duns Escoto o Durando de Santo Porciano [15], éstos últimos al hacer

[15] Muy digno de ser tenido en cuenta es el pensamiento de Durando de San Porciano, dominico disidente del tomismo. Sobre su teología sacramental puede verse ARNAU-GARCÍA, R., «La aportación de Durando de San Porciano, O. P., a la teología del sacramento del orden», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991), p.89-114; en especial sobre la causalidad, p.92-103.

depender la gracia del pacto divino que subsiste de forma implícita en toda acción sacramental [16]. Lutero rechazaba de modo absoluto que la gracia dependa de una determinada acción realizada por un hombre, bien sea instrumentalmente, al estilo de Santo Tomás, o moralmente, como Escoto y Durando. En cualquier caso, lo que Lutero niega con todas sus fuerzas es la mediación de un signo ejercido por un hombre al servicio de la gracia santificante que ha de recibir otro hombre. A lo que se opone decididamente Lutero es a aceptar que los sacramentos, desde su razón de ser signos sensibles, sean signos eficaces de la gracia [17]. Esta es negativamente la comprensión luterana del sacramento.

Tras esta primera apreciación, Lutero especifica qué entiende por sacramento; según su modo de pensar, tan sólo han de ser reconocidos como sacramentos aquellos signos a los que por institución divina va anejo siempre el perdón de los pecados. Todos los demás ritos o signos, a los que Jesucristo no ha vinculado el perdón de los pecados, son meras promesas, pero jamás sacramentos. Desde lo cual concluye que en la Iglesia de Dios solamente hay dos sacramentos, el bautismo y la eucaristía, porque tan sólo de ellos dos se encuentra en el Nuevo Testamento la institución divina del signo y la vinculación al mismo del perdón del pecado [18]. La misma materialidad de la redacción de las palabras de Lutero ha colocado al lector sobre la pista de un aspecto que ha de ser considerado fundamental en toda reflexión sacramental, y, por lo tanto, también en la de Lutero. Se trata de saber si la naturaleza del sacramento consiste exclusivamente en ser medio para el perdón del pecado.

Hasta aquí hemos visto cómo Lutero consideraba el sacramento en función divina del perdón del pecado. El signo que no perdona los pecados, viene a decir Lutero, no puede ser sacramento. Ahora bien, fundamentar la consideración de los sacramentos en el perdón del pecado, bien sea que se trate del pecado original o de cualquier otro actual, no fue un planteamiento nuevo aportado por Lutero. Como ya se ha podido comprobar a lo largo de toda la reflexión escolástica sobre los sacramentos durante los siglos XII y XIII, la finalidad específica otorgada por los autores medievales a los sacramentos no fue otra que el perdón del pecado. Subsanar el efecto del pecado original o del actual, y, por lo tanto, ser un auxilio contra el pecado

[16] LUTERO, M., *De captivitate babylonica*, en *WA* 6, 531, 31-37.

[17] Ibid., en *WA*, 6, 550, 25-27.

[18] Ibid., en *WA* 6, 572, 10-15: «Proprie tamen ea sacramenta vocari visum est, quae annexis signis promissa sunt. Caetera, quia signis alligata non sunt, nuda promissa sunt. Quo fit ut, si rigide loqui volumus, tantum duo sunt in Ecclesia Dei sacramenta, baptismus et panis, cum in his solis et institutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus».

y un remedio para la naturaleza doliente tras la caída del primer pecado fue la finalidad reconocida en los sacramentos por los teólogos escolásticos en general. A título de mera referencia ejemplar, vale la pena recordar que Pedro Lombardo en la introducción a su sacramentología recurría al comportamiento del buen samaritano, que aplicó sus sacramentos para remediar al hombre asaltado y herido, y concluía el Maestro de las Sentencias proponiendo que de la misma manera Dios había instituido el remedio de los sacramentos contra las heridas del pecado original y del actual [19]. De la teología sacramental desarrollada por la escolástica se ha de decir que estuvo siempre motivada por el tema de la restauración, es decir, por la consideración de la realidad del hombre afectado por el pecado y necesitado de remedio.De ahí el sentido sanante o medicinal, un tanto pesimista, que los escolásticos otorgaron a su teología sacramental y que Lutero llevó a las últimas consecuencias [20].

Como quiera que Lutero sostiene esta misma tesis, se ha de decir con justicia que se comporta como un acérrimo conservador, de tal forma que si en este punto no hubiese seguido tan de cerca a los escolásticos y hubiese tomado en consideración determinados aspectos que siglos antes habían aportado los Santos Padres, como por ejemplo la dimensión eclesial de los sacramentos propuesta por San Agustín, las afirmaciones luteranas sobre los sacramentos habrían discurrido por cauces muy distintos, su pensamiento hubiese sido más provechoso para la posteridad y hoy tendríamos que valorarlo como más moderno. Pero no fue así.

Lutero afirma una y otra vez con insistencia reiterativa que Cristo vinculó al signo sacramental la promesa del perdón del pecado, de tal forma que en cuantas ocasiones habla del sacramento siempre identifica su efecto de manera exclusiva con el perdón del pecado. Esta forma de hablar pone de manifiesto el pesimismo antropológico que domina todo su pensamiento, hasta no permitirle advertir que los sacramentos no se agotan en el efecto sanante del perdón del pecado, e incapacitarle para comprender el efecto cristológico-eclesial de determinados signos sacramentales, que, al margen del inmediato perdón del pecado, capacitan a quienes los reciben para ejercer acciones muy peculiares en la Iglesia. Sirva de ejemplo el aspecto consecratorio del bautismo como sacramento de incorporación a la Iglesia y toda la realidad del sacramento del orden, cuyo fin inmediato en

[19] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. I, 1: «Samaritanus enim vulnerato appropians curationi eius sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera, sacramentorum remedia Deus instituit» (*PL* 192, col. 839).

[20] CLOES, H., «La systématisation théologique pendant le première moitié du XIIe siècle», en ETHL 34 (1958), p.283-284.

quien lo recibe no es el perdón del pecado, sino el servicio ministerial a la comunidad. Si Lutero en su exposición de los sacramentos hubiese seguido globalmente a San Agustín, en vez de seguirlo sólo en parte, habría advertido que los sacramentos, además del efecto sanante, tienen otra dimensión eclesial, y no los habría reducido al mero perdón del pecado. Pero éste es el planteamiento eclesiológico de la sacramentalidad, y en eclesiología Lutero nunca fue agustiniano.

Los sacramentos signos de la fe

Uno de los puntos fundamentales para comprender el pensamiento sacramental de Lutero es el que propone los sacramentos como medios exclusivos para alimentar la fe. Con formulación radical que no deja lugar para la duda, sustenta esta opinión en el tratado *De captivitate babylonica*, cuando afirma que todos los sacramentos han sido instituidos para alimentar le fe [21]. Esta propuesta luterana no es más que una deducción de su doctrina fundamental de la justificación por la sola fe, que deja de lado la cooperación de las obras. Ahora bien, la doctrina de la justificación por la sola fe, siendo como fue un punto fundamental en el pensamiento de Lutero, no resultaba una doctrina nueva para los teólogos del siglo XVI. Jedin puntualiza con fino tacto de historiador que Duns Escoto ya había trabado muy estrechamente la justificación con la fe y que, dentro de la escuela dominicana, el inglés y nominalista Roberto Holkot fue quizá el primero en desvincular la justificación de la causalidad sacramental, haciéndola depender en exclusiva del acto de fe [22]. Lutero, que no fue un auténtico innovador, sino que asumió los graves problemas que le llegaban planteados desde el siglo XIV, y que los apoyó sobre sus hombros con la fuerza de un Atlante para levantarlos en alto y ofrecerlos al mundo como renovadora concepción de la vida cristiana, tuvo el coraje de reformular las cuestiones antiguas con un ímpetu vigoroso, y, en este caso concreto, propuso de modo tajante que la finalidad de los sacramentos no es otra que alentar la fe.

Cuando Lutero afirma de los sacramentos que han sido instituidos para alimentar a la fe, sostiene dos aspectos sacramentales distinguibles entre sí. En el primero de ellos propone que el hombre ha de aceptar y asumir desde la fe el signo sacramental instituido por Jesucristo, con lo cual el sacramento se convierte en ocasión para

[21] LUTERO, M., *De captivitate babylonica*, en *WA* 6, 529, 36: «Omnia sacramenta ad fiden alendam sunt instituta».

[22] JEDIN, H., *Historia del concilio de Trento*, 2 (Pamplona 1972), p.192.

profesar la fe. Esta primera proposición luterana es cierta y nada se le ha de oponer, ya que la existencia y la naturaleza de los signos sacramentales, en cuanto signos sobrenaturalmente salvíficos, tan sólo son reconocibles mediante un acto de fe en la palabra de Jesucristo que los propone. Sin embargo, como el pensamiento sacramental de Lutero no se quedó en esta conclusión, sino que fue más adelante, su modo de proponer la relación entre la fe y los sacramentos acabó resultando incorrecto para el sentir de la Iglesia, que lo rechazó. En este segundo aspecto, Lutero enseña que la fe es el nexo de unión entre el signo sacramental, en términos técnicos, el *sacramentum tantum*, y el efecto mismo del sacramento, que es la gracia, es decir, la *res sacramenti*. La concepción luterana sobre los sacramentos viene a decir que tan sólo en la medida en que el hombre cree que Dios le otorga su misericordia por la fe que profesa ante el sacramento, éste le resulta verdaderamente eficaz. Al exponer esta idea en el *De captivitate babylonica* hace una advertencia para que nadie confunda lo que es el sacramento, es decir, el signo, y lo que es el *opus*, el efecto obrado por el sacramento, que es la gracia. El sacramento, que equivale al signo sacramental, dice Lutero en esta ocasión, es una institución divina que le llega al hombre mediante el ministerio del sacerdote y requiere un acto de fe en quien lo recibe, y el efecto de esta aceptación del sacramento por la fe eleva al hombre hacia Dios, con la esperanza de que le ha escuchado y le ha concedido el perdón de su pecado [23]. Estamos ante un caso clarísimo en el que Lutero vincula el efecto del sacramento a la fe fiducial, es decir, a la confianza promovida por el signo de que Dios ha escuchado al hombre como pecador y le ha salvado de su pecado.

Esta propuesta de Lutero podría ser hipotéticamente aceptable, si con ella se hiciese referencia a la necesaria disposición de fe que ha de darse en el sujeto para la perfecta recepción del efecto sacramental. En este supuesto, nada habría que oponer y se tendría que aceptar la formulación como una norma a seguir de manera constante en toda la pastoral de la administración de los sacramentos. Pero éste, como ya hemos dicho, no es el caso. El planteamiento de Lutero es mucho más radical y vincula en exclusiva el efecto del sacramento a la fe del creyente, y desde este planteamiento niega que el signo sacramental cause la gracia en virtud de lo obrado, es decir *ex opere operato*. En el *De captivitate babylonica*, al colocar al mismo nivel los signos legales de la Antigua Ley y los signos sacramentales del

[23] LUTERO, M., *De captivitate babylonica*, en *WA* 6, 526, 13-17: «Non ergo sunt confundenda illa duo... sacramentum et opus... quia alterum venit a Deo ad nos per ministerium sacerdotis et exigit fidem, alterum procedit a fide nostra ad Deum per sacerdotem et exigit exauditionem. Illud descendit, hoc ascendit».

Nuevo Testamento, sostiene de ambos que son iguales en cuanto al efecto salvífico, pues sobre los dos gravita una promesa de gracia, que para que se cumpla y llegue a ser eficaz exige de modo necesario en quien los ha de recibir la fe que salva, ya que el efecto salvador de la gracia no se puede conseguir a través de ninguna otra acción que no sea el acto de fe. Por ello, concluye afirmando que los sacramentos tan sólo son medios para la justificación en cuanto motivan la fe que justifica, de modo que toda la eficacia de los sacramentos depende exclusivamente de la fe, y no de cualquier otra capacidad inherente en los sacramentos. Quien cree en la promesa, dice Lutero, la promesa se cumple en él, aunque no haga nada más. De ahí, concluye, se desprende la validez del aforismo que apoyándose en San Agustín vincula la justificación, no al sacramento, sino a la fe en el sacramento [24]. En concomitancia con esta doctrina, al reflexionar sobre el efecto del sacramento del bautismo, afirma Lutero que lo primero que hay que tener en cuenta es la promesa divina de salvación hecha al signo de la ablución, frente a la cual hay que creer, y en la medida en que se cree en ella se debe estar cierto de haber conseguido la salvación por la recepción del bautismo [25].

Años más tarde, concretamente en un sermón predicado el 25 de mayo de 1528, al volver sobre este tema, afirmaba con toda contundencia que las obras externas en los sacramentos no hacen nada para la salvación, la cual depende exclusivamente de la fe. Y aplicando este principio general al bautismo, repetía que la fe no se apoya en el agua, sino en la palabra de Cristo que ha mandado el bautismo [26].

Al tiempo que ha planteado la justificación por la sola fe y, según sus formulaciones literales, ha sustraído de la causalidad sacramental el efecto santificante, ha ido describiendo lo que entiende y lo que no entiende por sacramento. Pero hay que tener presente que con estas notas sobre la naturaleza del sacramento no se ha dicho todo lo que Lutero piensa; es preciso dar un paso adelante para discernir sobre lo que negó y afirmó en cuestiones tan importantes como son la causalidad y el carácter sacramental. Tan sólo el análisis directo de los textos de Lutero habrá de permitir plantear nítidamente estas cuestiones sacramentales.

[24] LUTERO, M., *De captivitate babylonica*, en *WA* 6, 533, 8-13: «Nostra et patrum signa seu sacramenta habent annexum verbum promissionis, quod fiden exigit et nullo opere alio impleri potest. Ideo, sunt signa seu sacramenta iustificationis, quia sunt sacramenta iustificantis fidei, et non operis, unde et tota eorum efficatia est ipsa fides, non operatio. Qui enim eis credit, is implet ea, etiam si nihil operetur. Inde proverbium illud "Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat"».

[25] Ibid., en *WA* 6, 527, 33-38.

[26] LUTERO, M., *Die erste Reihe des Katechismuspredigten*, en *WA* 30/1, 19, 28-34.

Negación de dos proposiciones sacramentales

En la teología sacramental de la Iglesia católica hay dos proposiciones que sobrepasan el mero enunciado teológico y ocupan el lugar propio de los artículos de fe. Se trata de la doctrina que enseña de los sacramentos que causan la gracia *ex opere operato* y que algunos de ellos imprimen carácter. Estas dos formulaciones, *ex opere operato* e impresión del carácter, fueron calificadas por Lutero de diabólicas. Veamos en qué razonamiento apoyaba su tan blasfemo juicio.

Como ya hemos visto al inicio de este capítulo, Lutero rechazaba toda vinculación posible entre el sacramento como causa y la gracia como su efecto. La formulación teológica que presenta al sacramento como el signo eficaz de la gracia, fue siempre reprobada por Lutero, fuese cual fuese el modo de presentarla, tanto el tomista como el escotista o durandista.

Una mención muy especial merece la referencia luterana al carácter sacramental. En tonos verdaderamente acres y en algunos momentos hasta irreverentes, se opuso Lutero a la doctrina del carácter sacramental enseñada por la Iglesia Católica. La literalidad de algunas de sus palabras bastará para confirmarlo. En el *De captivitate babylonica,* después de decir del carácter que se trata de algo irrisorio, concede en tono irónico que lo imprime el Papa ignorándolo Cristo [27]. En el *De instituendis ministris Ecclesiae* lo rechaza reiterando la misma suposición de que se trata de una invención papal [28]. Textos como éstos hicieron decir al controversista católico Juan Eck que Lutero se reía del carácter indeleble [29].

Partiendo de los textos referidos, es lícito concluir que Lutero fustigó hasta despiadadamente tanto la doctrina sobre el efecto *ex opere operato* de los sacramentos como la del carácter indeleble. Sin embargo, quien se quede en esta tajante afirmación habrá dicho parte de verdad, pero no habrá resuelto ni mucho menos la compleja problemática que ofrecen las diversas proposiciones de Lutero sobre estos temas sacramentales. Con el fin de clarificar su pensamiento vamos a abrir una doble pregunta en forma de diálogo y, atendiendo al conjunto de sus planteamientos, intentaremos precisar si aceptaba de alguna manera tanto el *ex opere operato* como el carácter indeleble.

[27] LUTERO, M., *De captivitate babylonica*, en *WA* 6, 567, 19: «Concedo ut caracterem hunc Papa imprimat ignorante Cristo».

[28] ID., *De instituendis ministris Ecclesiae*, en *WA* 12, 172, 12-15.

[29] BIGELMAIR, A. y ZOEPEL, F., *Nikolaus Ellenborg Briefwechsel*, en *CC* 19-21, 409, 14.

¿Admitió Lutero el *ex opere operato* y el carácter indeleble?

Antes de contestar a esta pregunta tenemos que reafirmar que Lutero jamás hizo suya la materialidad de la formulación escolástica que habla del efecto *ex opere operato* ni tampoco la que se refiere al carácter sacramental. Quien busque entre sus escritos algún texto con el que fundamentar una posible admisión de tales locuciones no lo va a hallar, por la sencilla razón de que no existe. Lutero, repetimos, jamas aceptó tal terminología sobre el *ex opere operato* y sobre el carácter y se opuso siempre radicalmente a ella. Esto en cuanto a los términos; pero ¿qué decir en cuanto a los conceptos? Esta es otra cuestión, y tan fundamental que bien vale la pena estudiarla con máxima atención, aunque sea poco el espacio que podamos dedicarle [30].

Para iniciar el tema, hay que advertir con respecto al *ex opere operato* que Lutero empleó determinadas formulaciones que si materialmente no coinciden con las de los teólogos escolásticos, conceptualmente ofrecen un grado de afinidad con aquellas. Pero antes de entrar en el análisis del pensamiento luterano, hemos de advertir que al estudiar este tema en los escritos de Lutero se ha de seguir la cronología con fidelidad absoluta, pues tan sólo precisando lo que dice en cada momento se puede advertir la evolución de sus conceptos y abarcar la totalidad de su pensamiento. Contra lo que tan apasionadamente había sostenido en los primeros años de la Reforma, cuando en el *De captivitate babylonica* negaba la eficacia del signo sacramental, en el precioso sermón que predicó el día de Pascua de 1529 en la parroquia de Wittenberg sobre Jn 20,19-23, dirigiéndose a los oyentes, les propone que con respecto a la acción sacramental obrada por el Espíritu Santo a través del ministro han de tener certeza de su eficacia [31]. Que el sacramento es un signo a través del cual el Espíritu Santo confiere la gracia, ha sido propuesto y admitido por Lutero en esta ocasión con tal contundencia que no deja lugar a la duda. Estamos pues ante una aceptación de la causalidad sacramental, causalidad que habremos de explicar a partir de las mismas categorías luteranas. Porque Lutero, como buen nominalista, no aceptaba la relación necesaria entre la causa y el efecto y, como teólogo de la sóla fe, no aceptaba la mediación de una criatura en favor de la gracia; sin embargo, afirmaba con total convicción que el Espíritu Santo actúa de manera infalible a través de los signos sacramentales. Proposición ésta nada despreciable desde el momento en que pone de

[30] En esta ocasión vamos a resumir cuanto en otro lugar hemos estudiado con mayor detenimiento. Cf. ARNAU-GARCÍA, R., *El ministro legado de Cristo, según Lutero*, p.49-73.

[31] Literalmente escribe: «Wir gewis sein mügen, der heilige Geist hab uns das Evangelium verkündiget, uns getaufft und absolviert»», en *WA* 28, 470, 39.

manifiesto el aspecto pneumatológico de la sacramentalidad a la hora de fundamentar la causalidad sacramental.

En la misma línea de pensamiento, en otro sermón predicado en 1536, hablaba de la potestad divina de la Iglesia, a la que considera un medio instrumental para conferir la gracia. En esta ocasión enseñó que cuando un párroco bautiza o absuelve, no en nombre propio, sino en cuanto ministro enviado para anunciar la palabra de Dios, sus acciones son fruto de una potestad divina, de una virtud que proviene de Dios y que no es humana; por ello, cuando un hombre predica porque Dios le ha enviado, hay que creerle para ser salvos [32]. La eficacia de los sacramentos es afirmada por Lutero en este caso como un efecto de la presencia de Dios en la acción sacramental. Para acabar de exponer el pensamiento de Lutero sobre la eficacia de los sacramentos, habrá que recordar las palabras que pronunció en un sermón de 1540 y que dicen: «Desde el mandato tenemos la potestad para que sepamos que cuando remitimos y absolvemos los pecados no lo hacemos nosotros, sino que, por haber sido enviados por Dios, lo hace El mismo. Por lo tanto, debemos escuchar al párroco, no como a un hombre, sino como a Dios» [33].

Algo similar hay que decir acerca del comportamiento de Lutero frente al carácter sacramental. A Lutero le irritaba y le hacía reaccionar de manera impetuosa la afirmación que sostiene de cualquier cristiano que puede recibir mediante algunos sacramentos el carácter, como un sello espiritual superior al recibido en el bautismo. Así, cuantas veces Lutero reacciona, por ejemplo, oponiéndose al carácter recibido en el sacramento del orden lo hace, según su opinión, por defender al sacramento del bautismo. Hay que admitir que Lutero tenía una concepción minimalista del carácter, de ahí que reaccionase con tanta ironía. En una ocasión, dirigiéndose hipotéticamente a un sacerdote católico que fundamenta sus acciones sacerdotales en el carácter que ha recibido, le decía con toda acritud: Tu ordenación y la consagración que haces no son más que blasfemias y experimentos contra Dios, y ni eres cura ni el pan es en tu misa el cuerpo de Cristo [34]. A pesar de estas palabras tan subidas de tono, en el mismo libro en que las escribió formulaba otras en las que, refiriéndose directamente a los sacramentos, reconoce que la acción sacramental lo es porque se apoya en el mandato de Jesucristo, y no en la

[32] LUTERO, M., *Predigten 1536, Nr. 11*, en *WA* 41, 543, 24-544, 11.

[33] ID., *Predigten 1540, Nr. 26*, en *WA* 49, 140, 36-38: «Aus dem befelh haben wir auch potestatem, ut remittentes peccata et absolventes sciamus, quod nos non, sed a Deo missi, ipse met faciat. Ideo non debemus pfarherr audire ut hominem, sed ut deum».

[34] ID., *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, en *WA* 38, 200, 17-19.

persona que administra el sacramento. Y al llegar a este punto redacta unas palabras que evocan otras de San Agustín, y dice que si el diablo o uno de los suyos administrase el bautismo según lo instituido por Cristo conferiría un verdadero sacramento, porque es Cristo quien bautiza y quien, en el caso de la eucaristía, da su cuerpo y su sangre [35].

Repitiendo lo ya dicho, hemos de reafirmar que Lutero negó con insistencia que los sacramentos imprimen carácter, y hemos de precisar que el fuerte de esta afirmación correspondió al año 1520, porque a partir de cierta época comenzará a admitir como válidos ciertos comportamientos y a proponer determinadas normas pastorales en la Iglesia de la Reforma, normas que resultan del todo incomprensibles si con anterioridad no se ha admitido que en el sujeto pervive de manera estable un determinado efecto otorgado por algún sacramento. El reconocimiento de la pervivencia del sacerdocio ministerial entre los herejes y cismáticos, la oposición a la reordenación de los ministros y la aceptación de la ordenación absoluta son comportamientos sacramentales que no se explican sin admitir la pervivencia objetiva del efecto del sacramento recibido. Veamos la posición de Lutero ante cada una de estas situaciones.

En más de una ocasión propuso que el ministerio sacerdotal instituido por Jesucristo permanece incluso entre los herejes y los papistas. Así lo ratifican estas palabras suyas: «Es verdad que el ministerio y la palabra permanecen incluso entre los no creyentes y los impíos, como ocurre entre los herejes y en el papado» [36]. Y para ratificar que ésta es la manera de pensar propia de Lutero, bastará con aducir estas otras palabras suyas: «El es párroco y Cristo ha mantenido en el papado, a pesar de su abominación, el querido ministerio parroquial» [37]. Si se tienen en cuenta los denuestos que Lutero propiciaba de manera habitual contra el catolicismo, y que a pesar de ello reconocía que en él pervive el ministerio, y si admite la pervivencia del poder ministerial más allá del comportamiento ético del sujeto, ha de ser, y no puede afirmarse de otra manera, porque daba por cierto que el efecto del ministerio recibido pervive objetivamente en el sujeto al margen de su proceder moral. Es decir, porque el ministerio recibido ha impreso en el alma la capacidad idónea para realizar objetivamente en la Iglesia determinadas acciones al margen de la disposición subjetiva. Es cierto que en toda esta reflexión luterana no ha aparecido el término carácter, pero el contenido

[35] LUTERO, M., *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, en *WA* 38, 242, 21-30.

[36] ID., Sermón predicado el 30 de marzo de 1529 sobre Jn 20, 19-23, en *WA* 28, 467, 3-4.

[37] ID., *Von der Winkelmesse und Pfaffen Weihe*, en *WA* 38, 243,20-29.

de su pensamiento ha estado configurado por la doctrina sobre el carácter.

A la misma conclusión conduce este otro planteamiento de Lutero. A pesar de haber defendido con ahinco teórico en la primera época de la Reforma la posibilidad de que el ministro fuese depuesto y pasase al estado laical, de hecho nunca puso en práctica esta disposición y cuando los hechos parecían aconsejarla no permitió que se ejecutase. Y junto a este proceder está este otro: jamás admitió la reordenación y defendió de manera constante que quien había sido ordenado lo había sido para siempre, con tal de que se le hubiese conferido la ordenación en el nombre de Cristo y de la Iglesia católica [38].

Si los textos de Lutero hasta aquí aducidos son ya de por sí claros para reconocer su pensamiento, aportan mayor claridad aquellos otros en los que propuso y reconoció el valor de la ordenación absoluta. Las primeras formulaciones sobre la ordenación ministerial, provenientes del año 1520, enseñaban que cada comunidad tenía que llamar e instituir en el ministerio a quien hubiese de ejercerlo al frente de ella. Los escritos luteranos de aquella época establecen una íntima conexión entre el llamamiento de la Iglesia particular y el ministro local, aunque de hecho, si es que se dio alguna ordenación así, la misma comunidad acabó no aceptando al ministro, y por consejo del mismo Lutero el párroco se sometió al rito de la imposición de las manos. Más tarde, cuando a partir de 1535 Lutero se decidió a ordenar de manera solemne a los nuevos ministros de la Reforma, su planteamiento teórico y su comportamiento práctico cambiaron por completo, pues ya no fue cada comunidad la que ordenaba a sus ministros, sino que todos los ministros eran ordenados en Wittenberg con la expresa intención de que el ordenado predicase el Evangelio y administrase los sacramentos allá donde hiciese falta y fuese requerido por su vocación [39]. Había quedado ya muy lejos aquella idea inicial de la Reforma, según la cual el llamado para el ministerio sólo podía ejercerlo al frente de la comunidad que le había llamado y le había ordenado para su servicio ministerial. Con la ordenación absoluta, conferida en Wittenberg y ejercida en cualquier parte del mundo, Lutero estaba admitiendo un efecto constitutivo y permanente en el ministro ordenado para el servicio de toda la Iglesia desligándolo, por tanto, de la comunidad que le había ordenado. A

[38] Véase el sermón del 21 de mayo de 1531 en *WA* 34/1, 432, 1-9.

[39] Testimonial de ordenación en favor de Joachim Bogan, suscrita por Lutero en Wittenberg el 11 de junio de 1536: «eique precepimus iuxta mandatum Christi, ut evangelium pure et fideliter doceat et sacramenta administret, quemadmodum vocatio postulat», en *WA* BR XI, 451, 11-452, 15.

esta nueva capacidad universal del cristiano ordenado, efecto de la ordenación, Lutero jamás la llamó carácter, pero hay que reconocer que con su manera de pensar y de obrar estaba admitiendo un efecto sacramental permanente, que en lo fundamental coincide con aquello que la teología católica denomina carácter sacramental impreso por el sacramento del orden. A tenor de lo visto, hay que concluir que Lutero jamás aceptó el término carácter, pero que no puede decirse lo mismo del concepto.

Si esto es así, y de ello nadie puede dudar cuando ha estudiado con atención a Lutero, ¿por qué no se entendieron en el siglo XVI los teólogos católicos y los luteranos al hablar sobre el carácter sacramental? La respuesta es demasiado compleja para contestarla con una simple frase; sin embargo, lo que hoy sí podemos e incluso debemos es lamentar que en aquel momento no fuera posible un diálogo distendido y sereno entre las dos partes. Si los teólogos luteranos y los católicos, al plantearse las cuestiones sacramentales, hubiesen apelado menos a las costumbres rituales inmediatas y a las concretas formulaciones de escuela y hubieran atendido más a las razones fundamentales de los principios que estaban en juego, quizá la Reforma no hubiese llegado hasta donde llegó. Pero el diálogo en aquel siglo no fue posible y se produjo la lamentable ruptura en que nos hallamos.

Como resumen del pensamiento sacramental de Lutero hasta aquí analizado, cabe proponer las siguientes conclusiones: 1) Lutero considera los sacramentos como actos que motivan la profesión de la fe. 2) Niega que los sacramentos sean siete y los reduce a dos. 3) Rechaza la causalidad sacramental *ex opere operato*. 4) Reprueba que determinados sacramentos impriman carácter. A todas y a cada una de estas proposiciones dio respuesta la Iglesia en el concilio de Trento.

II. LA RESPUESTA DE TRENTO

Metodología en el Concilio

A la hora de estudiar la respuesta que la Iglesia dio a Lutero en el concilio de Trento, se ha de tener presente cuál fue el método que se siguió en aquella asamblea eclesial, pues de no hacerlo así se corre el riesgo de hallar menguada la contestación dada por el Concilio o de hacerle decir lo que no dijo. Un único principio, aunque con doble vertiente, rigió la metodología adoptada por Trento. Se tomó como norma para el trabajo conciliar formular propuestas con-

cretas desde la doctrina de la Iglesia a cada una de las cuestiones formuladas por los reformadores, sin entrar en los aspectos discutidos entre los teólogos católicos. Así lo propone Jedin cuando en su *Historia del Concilio de Trento* refiere lo ocurrido en la sala conciliar al estudiar la materia de los sacramentos. Y expresamente recuerda que, aunque la claridad del principio no falló nunca, pues todos los padres conciliares, conscientes como eran de que las diferencias en materia sacramental separaban entre sí a las diversas escuelas teológicas, intentaron superarlas, sin embargo en algún que otro momento no se pudo evitar que se dejase sentir sobre el Concilio la fuerte presión ejercida por las distintas tendencias de las escuelas [40].

Con este método, el Concilio deseaba ser lo más objetivo posible y juzgar la doctrina de los reformadores desde la misma doctrina de la fe de la Iglesia, rehuyendo para ello las opiniones teológicas que se discutían en las escuelas y que por no superar el rango de teorías particulares no podían ser adoptadas como doctrina común de la Iglesia. Con el fin de llevar adelante este proyecto, ante cada tema a dilucidar se nombró una comisión de teólogos que preparara el temario de la discusión, entresacando las proposiciones de los reformadores de sus propios escritos en que las habían formulado. En aplicación de este procedimiento, cuando en el Concilio hubo de tratarse la doctrina sobre los sacramentos en general, lo cual ocurrió desde el 17 de enero al 3 de marzo de 1547 [41], el cardenal Cervini recurrió a los buenos servicios de Seripando, general de los agustinos, y de los jesuitas Laínez y Salmerón, para que redactasen una nota en forma de cuestionario con los errores de los reformadores sobre los sacramentos, basada en los escritos de éstos. Así lo hicieron y redactaron una lista con 35 errores sobre materia sacramental, de los cuales los 14 primeros se referían a los sacramentos en general. Y aunque no de modo exclusivo, pues hay referencias a otras obras, la mayoría de estos errores fueron tomados del *De captivitate babylonica*. La preferencia mostrada por los censores conciliares a la hora de elegir esta obra de Lutero para entresacar de ella sus proposiciones heréticas sobre los sacramentos, no puede sorprender a nadie, ya que de todos es bien conocido que fue en ella donde Lutero formuló, como no lo volvió a hacer en ninguno de sus restantes escritos, su posición más extrema contra la doctrina sacramental elaborada por la escolástica y propuesta por el magisterio de la Iglesia en varios de sus concilios.

[40] JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento,* 2 (Pamplona 1972), p.422.

[41] Toda la documentación se halla recogida en el tomo V de CT, recopilado por Stephanus Ehses (Freiburg i. Br. 1911).

Los teólogos, denominados en Trento teólogos menores, a la hora de informar sobre el contenido de cada una de las proposiciones sacramentales tomadas de los reformadores, adujeron las más diversas razones [42] y, en consecuencia, no mostraron identidad de criterio sobre la censura con que tenía que ser sancionada cada una de ellas. Por efecto de esta incertidumbre inicial, tuvieron que dividir la lista primera en tres secciones nuevas: la integrada por las proposiciones que debían ser condenadas sin más, la de aquellas otras que exigían una aclaración y, por último, la compuesta por las proposiciones sobre las que se debía guardar silencio [43]. De todas estas proposiciones conciliares sobre los sacramentos en general, elegimos como tema de estudio particular la que hace referencia al número septenario de los sacramentos y la que relaciona el signo sacramental con la gracia, aunque esta segunda la subdividiremos en otras dos, al tratar en primer término sobre la fe y los sacramentos, y al considerar después la causalidad sacramental.

El número septenario de los sacramentos

La proposición que respondía a la negación de Lutero sobre el número septenario de los sacramentos quedó agrupada en el elenco conciliar entre las que, a juicio de los padres, requerían una aclaración antes de emitir un juicio definitivo sobre ellas. Al comienzo del estudio conciliar, la duda y posterior discusión no giró directamente en torno al número de los sacramentos, sino a la locución adverbial *vel plura vel pautiora*, que en el proyecto aparecía reforzando el rechazo a la negación luterana del número siete referido a los sacramentos, y según la cual los sacramentos no podían ser ni más ni menos que siete. Esta inicial incertidumbre quedó salvada cuando los padres apelaron al concilio de Florencia, que, al proponer de los sacramentos que son siete, había enseñado implícitamente que no eran ni más ni menos [44], pues los había ido nombrando uno a uno, con lo que afirmaba que tan sólo los enumerados eran sacramentos, sin que éstos pudieran dejar de serlo ni otros pudieran serlo. En la sesión séptima de Trento, tenida el 3 de marzo de 1547, se aprobó la lista definitiva de los errores sobre los sacramentos en general, y con el numero uno aparece el que niega el número septenario de los sacramentos [45]. Aceptada la explicación inicialmente pedida y aclarado

[42] CT V, p.848-862. Un estudio detallado en SEYBOLD, M., «Dic Siebenzahl der Sakramente (Con. Trid., sessio VII, can.I)», en *MThZ* 27 (1976), 113-138.
[43] CT V, p.862-867.
[44] CT V, p.971.
[45] CT V, p.995 y DS 1601-1613.

con ello el alcance del *plura vel pautiora,* este artículo pasó al grupo de los que según el dictamen del Concilio incluyen en sí mismos un error contra le fe.

A quien hoy estudia el proceder de Trento, le resulta lógica la actitud de los padres conciliares al iniciar la lista de los errores contra los sacramentos en general con el que hace referencia al número de ellos, pues hay que tener en cuenta que la negación luterana afectaba a una doctrina que la Iglesia venía enseñando de manera explícita desde el concilio II de Lyón [46] y que había refrendado por el decreto promulgado en Florencia para los Armenios [47]. Negar esta doctrina, que en aquel momento era ya tradicional, equivalía a alterar una proposición sobre la cual la Iglesia venía expresando su convicción hacía ya algunos siglos, a partir de la institución divina de los sacramentos. Sin embargo, aceptar el número septenario de los sacramentos fue el resultado de un largo proceso de tanteos y suposiciones; por ello, rastrear su itinerario histórico habrá de ayudar a comprender el significado que en el momento de Trento tenía afirmar o negar el número siete de los sacramentos.

Como observa Schmaus, en la Sagrada Escritura no se halla expresamente tipificado el numero siete referido directamente a los sacramentos; sin embargo, los siete signos sacramentales, y solamente ellos, como en un primer momento había sido proclamado por el concilio de Lyón, descrito después por el Florentino y propuesto de manera definitiva por Trento, hallan en el Nuevo Testamento su particular fundamentación [48]. Por nuestra parte advertimos que, para precisar de qué modo aparecen referidos por el texto evangélico los siete signos sacramentales, se exige una muy particular reflexión, a la que tendremos que dedicarnos en la segunda parte de este tratado, cuando consideremos sistemáticamente la institución divina de los sacramentos.

La patrística, dado el uso tan variado, tan amplio, y hasta cierto punto tan impreciso que hizo del término sacramento, no pudo llegar a la concreción numérica que refiere su número exacto. Fue pues dentro de la escolástica, y en la medida que se iba perfilando el concepto de sacramento, cuando comenzó a fraguar con un proceso lento, hoy fácilmente verificable [49], una cierta relación numérica que

[46] DS 860.

[47] DS 1310.

[48] SCHMAUS, M., *Teología dogmática. VI. Los sacramentos* (Madrid 1961), p.103.

[49] Véanse los trabajos de investigación histórica llevados a cabo por GILMANN, F., «Die siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des GratianischenDekrets», en *Der Katholik* (1909), 182-214; GEYER, B., «Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwiklung», en *ThGl* 19 (1918), 325-348; DHANIS E., «Quelques anciennes formules septenaire des sacrements», en *RHE,* 26 (1930), 574-608; FINKENZELLER,

acabó precisando que Jesucristo había instituido siete sacramentos, ni más ni menos.

El primer esbozo de una lista de los sacramentos lo ofrece Hugo de San Víctor cuando formula como enunciado de una cuestión que existen tres géneros de sacramentos. En el desarrollo de esta cuestión otorga un cometido distinto a cada grupo sacramental y distingue entre los sacramentos que de forma principal otorgan la salvación al hombre y aquellos otros que, sin ser necesarios para salvarse, ayudan a la santificación, porque a través de ellos se actúa la virtud y se adquiere la gracia con mayor abundancia. A los primeros, a los que denomina principales y necesarios, pertenecen el bautismo y la eucaristía, y entre los segundos, a los que no considera necesarios, coloca la aspersión con agua bendita, la imposición de la ceniza y otros ritos litúrgicos semejantes, a los que hoy día se les denomina sacramentales. Por último, se refiere a un tercer grupo al que pertenecen los que llama sacramentos preparatorios, y con este nombre se refiere a todos aquellos que disponen para la celebración de los actos litúrgicos o para la celebración de los restantes sacramentos. En forma de resumen afirma que el primer grupo de sacramentos ha sido constituido para la salvación, el segundo para el ejercicio de la virtud y el tercero para la preparación de los otros sacramentos [50].

Es preciso advertir que, en su catalogación, Hugo de San Víctor empleó el término sacramento de manera muy general y, por ello, imprecisa, pues si es cierto que presta especial atención y valora con singular aprecio aquellos sacramentos a los que considera principales y necesarios, también es verdad que a lo largo de toda su exposición denomina de manera igual a los sacramentos y a los que hoy día llamamos sacramentales. Y es que el concepto de sacramento y el de sacramentales, aunque se iban ya perfilando, todavía no habían alcanzado la exactitud de una definición teológica.

J., «Die Zählung und dia Zahl der Sakramente. Eine dogmatische Untersuchung», en SCHEFFCZYK, L., DETTLOFF, W., HEINZMANN, R., *Wahrheit und Verkundigung. Festschrift M. Schmaus,* II (Munich 1967), 1005-1033, así como el apartado de CAPRIOLI, A., «Origine e significato della dottrina del numero settenario», en su artículo «Alle origini della "definizione" di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo», SC 102 (1974), 735-740. No parece correcto el planteamiento de Schulte, R., cuando, al tratar sobre el número septenario de los sacramentos, despacha la cuestión con una reflexión sistemática poco válida y concluye afirmando que desde «la conexión interna y objetiva vigente entre *el* sacramento y *los* "sacramentos"... la comprobación del número *como tal* es secundaria», en MS IV/2, p.143. Como si los hechos reales y concretos fuesen alguna vez secundarios. Estos son los que hay que explicar siempre, cosa que en este caso no hace SCHULTE.

[50] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, I, 9, 7, en *PL* 176, col. 327: «Prima ergo ad salutem, secunda ad exercitationem, tertia ad praeparationem constituta sunt».

Sobre esta inicial clasificación volvió otra vez Hugo de San Víctor, y fue en la concreta ocasión de tener que explicar el sentido litúrgico y teológico de la dedicación de un templo. No valdría la pena insistir sobre este replanteamiento del mismo tema, si en esta ocasión no ofreciese una nota peculiar en la referencia a los sacramentos, que es conveniente tomar en consideración. Hugo recuerda explícitamente que, al tratar sobre los sacramentos, los ha agrupado en tres especies, los que atañen a la santificación del hombre, los que pertenecen a la administración de la virtud y, por último, los que corresponden al ejercicio preparatorio de los restantes sacramentos. Y aunque al llegar a este punto vuelve a denominar a los tres grupos con el término «sacramento», al referirse al primer grupo precisa que tan sólo a él corresponden los sacramentos que sirven de remedio [51].

Otra división establecida por Hugo de San Víctor hablaba de sacramentos mayores y menores. Hugo de San Víctor, y con él el resto de los escolásticos, tuvo siempre en cuenta que los sacramentos, lo que hoy día llamaríamos sacramentos en sentido propio, habían sido instituidos por Jesucristo como remedio para el pecado, y los llama sacramentos mayores o sacramentos *ad remedium.*

Acorde con esta manera de catalogar y valorar los sacramentos propuesta por Hugo de San Víctor se muestra el autor de la *Summa Sententiarum,* el cual habla del bautismo, de la confirmación, de la eucaristía, de la penitencia y de la unción a los enfermos como remedios contra el pecado original y el actual [52]. El anónimo autor de esta Suma insiste en la identificación de los sacramentos mayores con los instituidos directamente para el perdón del pecado.

Hay que tener en cuenta que si Abelardo ya se había referido a los sacramentos mayores o necesarios para la salvación y que, al desarrollar este tema, se fue refiriendo sucesivamente al bautismo, a la confirmación, a la eucaristía, a la unción de los enfermos y, con una consideración especial, al matrimonio [53], fue Hugo de San Víctor quien, coincidiendo en la terminología con Abelardo, comenzó a catalogar los sacramentos a partir del bautismo y de la eucaristía, teniendo presente para la catalogación de los sacramentos el efecto de cada uno de ellos tanto sobre la persona individual como sobre la

[51] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis,* II, 5, 1, en *PL* 176, col. 439: «Superius in ea quam generaliter de sacramentis praemisimus tractatione, distinximus sacramenta alia esse salutis, alia administrationis, alia exercitationis. Prima ad remedia, secunda ad officium, tertia ad exercitium».

[52] *Summa Sententiarum*: «Contra peccata tam originalia quam actualia... inventa sunt sacramentorum remedia» (IV, 1 *PL,* 176, col. 117).

[53] PEDRO ABELARDO, *Epitome Theologiae Christianae,* 28-31: «Horum sacramentorum alia sunt spiritualia, alia non. Spiritualia sunt illa majora, quae scilicet ad salutem valent: quorum tamen unum est, quod non ad salutem spectat, sed magnae rei sacramentum est, scilicet conjugium» (*PL* 178, col. 1738).

comunidad eclesial. Como advierte Caprioli [54], el inventario elaborado por Hugo de San Víctor no fue consecuencia de la necesidad práctica que sintieron los canonistas ante la urgencia de tener que organizar la profusión de leyes litúrgicas y canónicas surgidas en torno a los sacramentos, sino deducida del concepto teológico que entiende a la persona instalada en la Iglesia y participando de un movimiento dinámico dentro del cual el bautismo y la eucaristía, con su función salvífica, ocupan el lugar central y se convierten en la fuerza motriz que se expande sobre el individuo y sobre la Iglesia a través de los restantes sacramentos.

Junto a estas iniciales catalogaciones de los sacramentos elaboradas por Abelardo y por Hugo de San Víctor, se dio otra estructuración sacramental cuatripartita, formulada a la vez por los canonistas comentadores del Decreto de Graciano y por algunos teólogos. Se trata de la llamada *species quadriformis sacramentorum* [55]. Entre los varios autores que se refieren a ella, quizá se tenga que atribuir la autoría de la misma al canonista Rufino, quien escribió su obra entre el 1157 y el 1159. Tomando por referencia las cuatro columnas de acacia ricamente adornadas que, según el Exodo, sostenían el velo en el santuario [56], Rufino las considera como tipo de las cuatro especies en que se dividen los sacramentos. En su elenco sacramental, mantiene la supremacía de los sacramentos de iniciación cristiano sobre el resto, y dice del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía que son salvíficos, pues conceden la salud; a los de un segundo grupo los considera ministeriales, puesto que su celebración consiste en actos litúrgicos, como son la misa y las vigilias; al tercer grupo lo considera integrado por los llamados sacramentos de veneración, y son las festividades en las que la Iglesia conmemora los misterios de la fe; y por ultimo, en el cuarto grupo integra los considerados preparatorios, pues considera que tienen por finalidad disponer para que se puedan celebrar la totalidad de los sacramentos, y son la consagración de los clérigos, así como la de los vasos litúrgicos o los templos en donde se celebra la liturgia [57]. Como se advierte con fa-

[54] CAPRIOLI, A., o.c., p.737.

[55] Cf. DE GHELLINCK, *J. Le mouvement thèlogique du XIIe siècle*, p.537-547, con una serie de textos medievales no fáciles de encontrar.

[56] Ex 36,36.

[57] RUFINO: «Columpnarum pluralitas quaternario clauditur numero, quia sacramentorum species quadriformiter propagatur. Alia sunt salutaria, alia ministratoria, alia veneratoria, alia preparatoria. Salutaria sunt quibus salus adquiritur, ut baptismus, eucharistia et confirmatio. Ministratoria: quia in officiorum ministeriis exercentur, ut missarum laudes... Veneratoria: quae per certa anni tempora in alicuis rei sacrae memoriam exercentur... Preparatoria: quae omnibus prefatis sacramentis celebrandis preparantur, ut clericorum, ecclesiarum, ecclesiasticorum vasorum... consecratio». Citado por DE GHELLINCK en *Le mouvement thèologique du XIIe siècle*, p.538.

cilidad, en esta enumeración subsiste la división fundamental establecida por Hugo entre sacramentos mayores y menores, aunque hay una especificación más detallada de estos últimos, ya que donde Hugo hablaba tan sólo de dos grupos, Rufino habla de tres.

Con todos los datos referidos se llega a comprobar que en el siglo XII la catalogación de los sacramentos ocupó un lugar primordial en la preocupación temática de los teólogos y también de los canonistas. Los teólogos de aquel siglo, al tantear una y otra vez la posible estructuración de los sacramentos, partieron de los llamados sacramentos mayores y tuvieron siempre en cuenta la finalidad salvífica de los mismos y su funcionalidad en la Iglesia [58]. Esta tentativa la llevó a feliz término Pedro Lombardo, quien, partiendo de la idea común en la Edad Media que entendía el sacramento como un remedio contra el pecado, catalogó los sacramentos adjudicando a cada uno de ellos un cometido específico, de tal modo que al efecto del bautismo lo consideró a la vez como un remedio contra el pecado y como una gracia que ayuda a defenderse del mismo; al del matrimonio, como un mero remedio contra la concupiscencia, y al de la eucaristía y al del orden, como un adorno de virtud y de gracia. Pero, haciendo suya la insinuación de Hugo de San Víctor sobre los sacramentos principales, Pedro Lombardo la aplica cuando trata explícitamente de los sacramentos de la Nueva Ley, a los que hace coincidir con los sacramentos principales. Desde aquí se explica que, inmediatamente antes de catalogarlos por razón del remedio que aportan al pecado, los enumera citando a cada uno de los siete sacramentos [59]. Con esta enumeración septenaria de Pedro Lombardo la cuestión teórica del listado de los sacramentos había quedado resuelta.

Santo Tomás, se puede decir, recibió ya zanjado el problema sobre el número de los sacramentos; por ello, cuando en la *Suma Teo-*

[58] Santo Tomás de Aquino no sólo mantuvo la terminología de sacramentos mayores y menores, sino que la aplicó. En la *Suma Teológica*, III, q. 65, a. 3, después de haber afirmado que la eucaristía es el centro de la vida sacramental, especifica que el sacramento más importante por razón de su necesidad es el bautismo; por razón de su dignidad, el orden; de la confirmación afirma que se halla en un grado intermedio, y por último sostiene que la penitencia y la unción de los enfermos son sacramentos inferiores porque no se ordenan a la vida cristiana directamente, sino tan sólo de un modo accidental. Una renovada consideración sobre los sacramentos mayores la ofrece CONGAR, Y. M., en su artículo «La idea de sacramentos mayores o principales», en *Concilium* 31 (1968), 24-37.

[59] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 2, 1: «Jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, id est, eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adiutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum, ut conjungium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo» (*PL* 192, col. 841-842).

lógica dedica una cuestión a este tema, lo único que hace es profundizar teológicamente sobre el porqué de este hecho a partir de la misma finalidad de los sacramentos [60]. Con este fin, vuelve sobre una idea que, por serle muy grata, ya la había expuesto antes un par de veces [61], y repite que los sacramentos han sido instituidos con la doble finalidad de perfeccionar al hombre en todo cuanto hace referencia al culto divino según la religión cristiana y de servirle de remedio contra el pecado. Santo Tomás, aunque mantuvo la idea que fue la dominante entre los escolásticos y que vincula los sacramentos con el remedio contra el pecado, le dio a la consideración de la sacramentalidad un sesgo nuevo, al incorporar con sentido también fundamental la finalidad cultual de los sacramentos. Por los dos aspectos, al penitencial y al cultual, conviene, según el sentir de Santo Tomás, que los sacramentos sean siete. Al razonar esta afirmación suya, establece un símil entre la vida corporal y la vida espiritual y afirma que, así como el hombre humanamente hablando tiende hacia el doble campo de la perfección personal y de la social, procurando a la vez conseguir lo que es perfecto y desarraigando lo que es defectuoso, lo mismo ha de ocurrirle en la vida espiritual. Y si en la vida corporal el hombre adquiere la perfección mediante un desarrollo vital que tiene comienzo en el nacimiento, se perfecciona con el crecimiento y se mantiene mediante el alimento, en la vida espiritual estas tres necesidades quedan cubiertas con los sacramentos del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía. Pero como quiera que en la vida humana, y también en la espiritual, surgen las enfermedades, el hombre necesita los pertinentes remedios con que vencerlas, y en el orden de la gracia cumplen este cometido los sacramentos de la penitencia y de la extrema unción. Por último, el hombre se dispone de cara a la comunidad a un doble nivel: el de servirla mediante el ministerio del gobierno, lo cual en la estructura sobrenatural corresponde al sacramento del orden, o procurando la conservación numérica de sus miembros, cometido propio del sacramento del matrimonio, en el que considera, además de su sacramentalidad propiamente dicha, el ser un oficio de la naturaleza. Desde aquí concluye Santo Tomás que el número de los sacramentos ha de ser siete. Y a la misma conclusión llega al considerar el específico remedio contra el pecado que cada uno de los sacramentos le presta al hombre [62].

Al conseguir la enumeración de los sacramentos por parte de los teólogos, se llegó al termino de un proceso largo y sinuoso en el que

[60] *Suma Teológica,* III, q. 65.
[61] Ibid., III, q. 62, a. 5 y q. 63, a. 3.
[62] Ibid., III, q. 65, a. 1 en el ad c.

la Iglesia, mediante el servicio que le iba prestando la teología, iba adquiriendo conciencia de que los sacramentos son siete y de que Jesucristo los ha instituido directamente todos y cada uno de ellos. La búsqueda tenaz del número septenario de los sacramentos es un caso más en el que se demuestra que la Iglesia alcanza el conocimiento explícito de la revelación a través de un proceso vivencial en el que, bajo la acción del Espíritu Santo, penetra progresivamente en el dato revelado hasta alcanzar el sentido pleno del mismo. Por ello, hay que decir que el número septenario de los sacramentos pertenece a la revelación y que el significado de este hecho tan sólo se alcanza en su plenitud mediante un acto de fe en la palabra revelada por Jesucristo. Así lo ha entendido la Iglesia cuando en su magisterio solemne ha repetido una y otra vez que los sacramentos son siete y que todos ellos han sido instituidos por Jesucristo. De esta manera comenzó a proponerlo en la formula de fe que en el concilio II de Lyón le presentó al emperador Miguel Paleólogo, al tratar sobre la posible unión de las Iglesias orientales. Y de manera definitiva lo ha formulado en la respuesta que en Trento dio a la negación de Lutero [63]. Teniendo en cuenta tanto el itinerario histórico hasta aquí descrito como la interpretación dogmática de su contenido, no nos parece correcta la opinión de aquellos teólogos [64] que reducen el número siete de los sacramentos a una imagen simbólica, por muy arraigada que ésta pueda presentarse en las figuras del Antiguo Testamento. Los sacramentos son siete porque Jesucristo al instituirlos así quiso que fuera, y la Iglesia así lo ha recibido y lo ha enseñado como doctrina de fe en Trento. Menester del teólogo es dar explicación a las cuestiones que estas dos afirmaciones plantean.

Sin embargo, Rahner ofrece a este respecto una observación que a la hora de valorarla hemos de catalogarla de bivalente, es decir, con un contenido netamente positivo y otro no tanto. Dice Rahner que lo esencial en la definición del número siete de los sacramentos no es el número en sí, sino la afirmación de que los ritos eclesiásticos a que se refiere este número, todos ellos y sólo ellos, tienen de hecho eficacia sacramental. Si luego, al hacer el cómputo de conjunto de estos ritos así destacados, resulta este número u otro, la cosa es en sí indiferente. Si se dijera que hay nueve sacramentos —considerando también como tales el diaconado y el episcopado— no se incurriría en falsedad, añade Rahner. Y si alguien dijera que sólo hay

[63] DS 1601.

[64] Véanse los artículos de DOURNES, J., «Para descifrar el septenario sacramental», en *Concilium* 31 (1968) 75-94, y el de SEYBOLD, M., «Die siebenzhal der Sakramente», en MThZ 27 (1976), 113-138. En estos dos artículos la conclusión es coincidente, pues sus respectivos autores se inclinan por una valoración simbólica y no aritmética de los siete sacramentos.

seis sacramentos, por incluir el bautismo y la confirmación como distintos grados en el concepto de sacramento de iniciación, como se cuentan en un sólo sacramento los diversos grados del orden, tampoco incurriría necesariamente en falsedad, con tal que reconociera que la confirmación es un rito sacramental [65]. La observación de Rahner es válida por cuanto pone de relieve que de hecho el número siete no es un planteamiento apriorístico, sino que se ha llegado a su aceptación al reconocer el previo comportamiento sacramental de la Iglesia. Como dice Rahner en este mismo lugar, los hechos sacramentales han de ser tomados en consideración a posteriori del comportamiento eclesial, y en esto tiene razón. En cambio, la segunda parte de su teoría no es tan aceptable, desde el momento en que admite la posible variación numérica de seis a nueve sacramentos, porque de ser así, ¿quién determina la existencia o no existencia de los sacramentos? Rahner contestaría que la Iglesia. Y su respuesta no es muy convincente, pues suscita de inmediato esta nueva pregunta: ¿puede acaso la Iglesia instituir sacramentos? De responder afirmativamente, ya el número siete pierde su valor real, pues en un momento dado podrían ser no siete, sino catorce. ¿Y sobre qué base de la institución divina? A esta sarta de preguntas Rahner nunca dio respuesta ni solución directa, aunque sí indirecta, pues se desprende de la concepción de los sacramentos como derivados del protosacramento que es la Iglesia. Hipótesis que deja pendiente más de una cuestión fundamental, como veremos al estudiar la institución divina de los sacramentos.

Los sacramentos y su relación con la gracia, según Trento

Como se recordará, Lutero propuso de manera decidida que los sacramentos habían sido instituidos para nutrir la fe y que no causaban la gracia *ex opere operato.* Con esta manera de pensar estaba exponiendo su concepción sobre los sacramentos a partir del principio fundamental de la justificación sólo por la fe.

Cuando Trento tuvo que dar respuesta al planteamiento de Lutero, lo hizo con la amplitud que el problema requería y por ello fueron tres las sesiones de estudio en las que de una manera u otra abordó el tema de la sacramentalidad en relación con la justificación [66]. En la sesión V, al reflexionar sobre el pecado original, ofre-

[65] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos,* p.61-62.

[66] LLIGADES VENDRELL, J., *La eficacia de los sacramentos «ex opere operato», en la doctrina del Concilio de Trento* (Barcelona 1983). Antes de estudiar la sesión VII de Trento, dedica una amplia consideración preliminar a las sesiones V y VI, en las que ya se abordan temas sacramentales. Lo mismo hace ITURRIOZ, D., aunque de manera

ce ya dos implícitas referencias a la causalidad sacramental, cuando enseña del bautismo que es el sacramento que concede la gracia y perdona realmente el pecado original [67]. En la famosa sesión VI, la dedicada directamente a dar respuesta a la justificación como cuestión de mayor entidad en la Reforma, al describir las causas mediante las cuales se opera en el hombre la justificación y con ella el paso de la enemistad de Dios a su amistad y el cambio de la injusticia a la justicia, Trento redacta una significativa alusión a la sacramentalidad, y propone que el sacramento del bautismo es la causa instrumental de la justificación [68]. Pero fue en la sesión VII donde el Concilio, sacando las consecuencias de cuanto ya había ofrecido en las dos sesiones anteriores (ésta es la razón por la que los cánones de los sacramentos en general y del bautismo no tienen exposición doctrinal previa), formuló de manera directa su doctrina, y con su respuesta rechazó las dos proposiciones luteranas sobre la reducción de los sacramentos a meras motivaciones de la fe y sobre la causalidad sacramental.

Y al hacerlo, las abordó directamente y con toda fuerza, de tal manera que contra la propuesta de Lutero, que sostenía de los sacramentos que habían sido instituidos para nutrir la fe, formuló Trento un canon [69], y a la que negaba que los sacramentos causan la gracia *ex opere operato,* tras estudiarla desde distintos puntos de vista, la sancionó con tres cánones diferentes, pero que guardan relación directa con la causalidad sacramental [70]. Para exponer el pensamiento de Trento, será necesario, pues, estudiar por separado su postura ante cada una de las dos proposiciones luteranas con las que se enfrentó, y aunque en el conjunto doctrinal del Concilio las dos proposiciones se implican, pues ambas se refieren de una o de otra manera a la causalidad sacramental, las estudiaremos por separado, porque de manera independiente y con cánones propios sancionó el Concilio los dos aspectos de la opinión luterana.

más concisa, en su atículo «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», en *EstEcl* 24 (1950), 291-339.

[67] DS 1513 y 1514.

[68] DS 1529.

[69] DS 1605: «Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse: anathema sit».

[70] DS 1606, 1607, 1608. En este último canon propone Trento: «Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consecuendam sufficere: anathema sit».

a) *Fe y sacramentos*

Para centrar la reflexión desde su inicio, bueno será recurrir de nuevo a las palabras que Lutero había escrito en el *De captivitate babylonica*, según las cuales todos los sacramentos han sido instituidos para nutrir la fe [71]. El contenido de estas palabras resulta claro, y también lógico, si se tiene en cuenta que Lutero ha restringido la justificación a un acto de fe, y que con semejante planteamiento ha desligado a los sacramentos de todo nexo con la gracia de la justificación. En el pensamiento luterano, los sacramentos no pasan de ser meros signos que manifiestan la misericordia de Dios a los hombres, y que para conseguirla han sido motivados desde la fe, que ha de actuar ante los signos sacramentales. Tan sólo desde aquí, y por lo tanto en función de la fe, se ha de entender la teología sacramental propuesta por Lutero.

Al tener que enjuiciar esta manera de presentar los sacramentos en función exclusiva de la fe, el concilio de Trento lo hizo en momentos y a niveles distintos. De forma directa rechazó la suposición luterana en la sesión VII, cuando en el canon 5.º de los dedicados a los sacramentos en general formuló el anatema condenatorio, empleando para ello la misma formulación redactada por Lutero [72]. Ni a los teólogos ni a los padres conciliares les resultó problemático llegar a un acuerdo en este punto. La verdad es que la presentación de Lutero chocaba con toda la tradición que venía vinculando la justificación del hombre a la recepción de los sacramentos. Se puede decir que en esta sesión, el Concilio abordó la cuestión tan sólo desde la vertiente negativa del rechazo y de la condenación. Pero su preocupación no acabó aquí, sino que afirmó también de modo positivo que los sacramentos son verdaderos signos de la fe.

Como quiera que la formulación luterana que hacía de los sacramentos meras profesiones de fe parecía apropiarse de manera exclusiva de la fe en su relación con los sacramentos, resulta imprescindible darle una vuelta positiva al planteamiento de esta cuestión y preguntar qué sentido positivo otorgó Trento, y desde qué antecedentes, a la relación fe y sacramentos.

El planteamiento que hizo el Concilio sobre la relación fe y sacramentos en la sesión VI resulta sumamente interesante, ya que por tratar en ella de la naturaleza de la justificación, tuvo que proponer de una manera inmediata la intervención directa de la fe en el proce-

[71] Lutero, M., *De captivitate babylonica*, *WA* 6, 529, 36: «Omnia sacramenta ad fiden alendam sunt instituta».

[72] DS 1605: «Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anathema sit».

so de la misma. Dentro de la sesión, la primera ocasión en que se refirió el Concilio a la relación fe y sacramentos fue al exponer las causas de la justificación, y al concretar en esta ocasión que el bautismo es la causa instrumental de la justificación, lo calificó sacramento de la fe, apostillando que sin la fe no puede darse justificación alguna [73].

Cuando el Concilio emplea esta terminología y denomina al bautismo sacramento de la fe está empalmando sin solución de continuidad con la corriente doctrinal que arranca de los Santos Padres, pues en términos afines se había expresado ya San Agustín [74], y se está vinculando con el magisterio eclesial que le había precedido, como fueron las dos ocasiones en que el papa Inocencio III había empleado la fórmula sacramento de la fe, al referirse al matrimonio en la primera y al bautismo en la segunda [75]. Y aunque en el concilio de Trento no se hizo mención directamente a esta tradición doctrinal, se puede afirmar que con su manera de expresarse la está asumiendo toda, así como hacía propia de un modo especial la doctrina de Santo Tomás de Aquino, por el sentido tan peculiar que había otorgado a la expresión sacramento de la fe. Pues, como observa Rocchetta [76], Santo Tomás había subrayado de manera muy precisa el alcance de la fe en la celebración de los sacramentos y en la necesaria disposición del sujeto para recibir su efecto. Se impone, por lo tanto, que resumamos el pensamiento de Santo Tomás, como un antecedente del de Trento.

Con un doble planteamiento, aunque en tres ocasiones distintas, se refiere Santo Tomás en la *Suma Teológica* a los sacramentos como signos de la fe. El primer planteamiento lo propone como razón última de su argumentación para probar la necesidad de los sacramentos, y le dedica un artículo; el segundo lo elabora en el contexto de la reflexión sobre la causalidad sacramental y lo toma en consideración desde dos puntos de vista diversos, por lo cual lo expone en dos artículos distintos. La doctrina expuesta por Santo Tomás en estos tres lugares tiene la intencionalidad común de establecer mediante la fe una íntima vinculación de los sacramentos a la Pasión de Jesucristo. En los tres lugares, Santo Tomás apoya la razón de ser de los sacramentos de la Nueva Ley en la Pasión de Cristo, y afirma que de la misma reciben su virtualidad santificante. Por ello, el conjunto doctrinal de los tres artículos es afín, pero como en su redac-

[73] DS 1529.

[74] SAN AGUSTÍN «Carta a Bonifacio»: «sacramentum fidei fides est», en *Obras completas de S. Agustín*, t.VIII (BAC 69), p.684.

[75] DS 769 y 788.

[76] ROCCHETTA, C., *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»* (Bologna, 1989), p.315-316.

ción ofrecen matices diferenciales, es conveniente estudiarlos por separado.

En la primera ocasión en que Santo Tomás trata sobre la relación entre la fe y los sacramentos, el tema le llega motivado por la pregunta que cuestiona si después del Jesucristo histórico, que es la verdad perfecta, no resultan superfluos los sacramentos, que no pasan de ser meras figuras. A esta y a otras objeciones similares, tendentes todas ellas a poner en duda la conveniencia de los sacramentos, da respuesta el Santo a partir de la necesidad que tiene el hombre de recibir los méritos de la Pasión de Cristo para ser justificado. Estableciendo un paralelismo con los padres de la Antigua Ley, que se salvaron por un acto de fe en el Cristo futuro, sostiene que en la Nueva Ley la salvación depende de la fe en Cristo que ya ha vivido y ha muerto. Y en este sentido afirma de los sacramentos que son signos en los que se profesa la fe por la que el hombre se salva [77]. Si Lutero hubiese formulado su teoría sobre la protestación de fe fiducial en los sacramentos con el mismo sentido que acaba de hacerlo Santo Tomás, sus consecuencias hubiesen sido muy diversas. Veamos sus diferencias. Santo Tomás recurre en este caso a los sacramentos como signos de profesión de la fe precisamente para fundamentar la necesidad de su mediación causal, mientras Lutero recurre al mismo argumento, pero con la finalidad contraria de distorsionar el efecto salvífico de los sacramentos. Porque no se olvide que Lutero con la fe fiducial profesada ante los sacramentos intenta siempre negar la causalidad de los mismos.

Para fundamentar la causalidad sacramental, Santo Tomás plantea en otras dos ocasiones distintas la relación entre la fe y los sacramentos. En la primera ocasión, al tener que resolver la dificultad que pretende desvirtuar el valor de la causalidad sacramental apoyándose en el conocido texto de San Agustín, que afirma de la palabra de Dios en la administración de los sacramentos que no es eficaz porque sea dicha, sino porque es creída [78], Santo Tomás asume la enseñanza agustiniana y la precisa a partir de San Pablo [79], recordando que el objeto de la fe, por el que se le perdonan al hombre los pecados, es la Pasión de Cristo, y que la eficacia de los sacramentos depende también de la fe que se tenga en la Pasión de Cristo. La Pasión es eficaz para el hombre en cuanto creída, como los sacramentos son eficaces para el hombre en cuanto cree en la Pasión, cuyos méritos le aplican [80]. Santo Tomás con su reflexión ha funda-

[77] *Suma Teológica*, III, q. 61, a. 4, ad c.: «Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua justificatur homo».

[78] SAN AGUSTÍN, *In Ioannnis evangelium*, 80, 3: «Non quia dicitur sed quia creditur», en *Obras completas de S. Agustín*, t.XIV (BAC 165), p.436-437.

[79] Rom 3,25.

[80] *Suma Teológica*, III, q. 62, a. 5, ad 2m.

mentado de modo simultáneo que los sacramentos causan la gracia y que son signos de la fe y, aún más, que causan la gracia en cuanto son signos de la fe. Esta conclusión goza de todo el rigor de la lógica, pues une el origen de la justificación, que es la Pasión de Cristo, con el medio a través del cual se otorga, que son los sacramentos, y con el fin de la misma, que es la justificación del hombre. Con su argumentación, Santo Tomás establece una íntima relación entre la fe en la Pasión de Cristo, origen de la justificación, los sacramentos, medios por los que se aplica la justificación al hombre, y la participación en el efecto de la Pasión por la gracia recibida. A partir de esta conclusión tomista, y con toda razón, se le puede llamar al bautismo sacramento de la fe, tal y como lo hace el mismo Santo Tomás [81].

Hasta aquí, Santo Tomás ha abordado de manera implícita la relación fe y sacramento, pues la ha considerado desde la perspectiva del origen de la justificación; por ello, se ha de afirmar que en la reflexión precedente tan sólo ha pretendido presentar la Pasión como origen de la causalidad sacramental, pero no ha tratado directamente del acto de fe en cuanto vínculo necesario entre la Pasión de Cristo y los sacramentos. La fe en relación directa con la causalidad de los sacramentos la estudia en otro artículo, cuando se pregunta si los sacramentos de la Antigua Ley causaban la gracia como la causan ahora los de la Nueva Ley [82]. Al responder a la pregunta, afirma de manera contundente que no es lícito sostener la proposición que sustenta tal paridad. Y, al desarrollar su respuesta, vuelve sobre una razón que ya había adelantado al tratar de la necesidad de los sacramentos, y enseña que la diferente causalidad entre los sacramentos de la Antigua Ley y los de la Nueva Ley depende de la distinta manera de creer en uno y otro momento en la Pasión de Cristo. Para fundamentar su pensamiento, sienta como principio que los padres del Antiguo Testamento se justificaban por la fe en la Pasión futura de Cristo, y los actuales creyentes se justifican por la fe de presente o de pretérito en la Pasión. El objeto de la fe es el mismo, pero el modo de creer en uno y otro caso es distinto, como distinto es por ello el efecto salvífico.

Los padres antiguos creían con fe de futuro, y los sacramentos correspondientes, por ser tan sólo protestaciones de esta fe en lo que había de venir, no causaban la gracia *ex opere operato*. En cambio, los actuales creyentes en la Pasión de Cristo creen en lo que ya ha sido, en lo que ya ha cumplido su eficacia salvífica, por lo que los signos a través de los cuales se aplica el mérito de la Pasión son

[81] *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 1, ad 1m.: «Baptismus autem est quaedam fidei protestatio, unde dicitur fidei sacramentum».

[82] Ibid., III, q. 62, a. 6.

eficaces *ex opere operato.* Toda justificación, tanto la anterior veterotestamentaria como la actual neotestamentaria, va unida a la fe y a los sacramentos. Fe y sacramentos que operan de modo diverso, según sea la situación del sujeto en el momento de profesarla o de administrarlos. De nuevo Santo Tomás ha unido la fe a los sacramentos, a los que, en consecuencia con su manera de pensar, y como ya hemos visto, llama sacramentos de la fe.

Cuando Trento negó que los sacramentos hubiesen sido instituidos para alimentar la fe, como pretendía Lutero, no estaba desvinculando una y otra realidad, ni estaba proponiendo la fe por una parte y los sacramentos por otra, sino que estaba estableciendo la unidad salvífica que exige afirmar al mismo tiempo la necesidad de la fe para la justificación y la eficacia de los sacramentos.

El Concilio Vaticano II, aunque su perspectiva teológica y pastoral no coincide con la de Trento y, por ello, no ha abordado esta cuestión de manera directa, sí se ha referido a ella sin ánimo polémico; cuando, al describir la finalidad de los sacramentos, enumera los tres aspectos de la santificación del hombre, de la edificación de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, y el del culto rendido a Dios, añade la función pedagógica de instruir, pues considera que los sacramentos, no sólo suponen la fe, sino que por medio de las palabras y de los gestos, es decir, en cuanto son signos, la nutren y la robustecen, por lo que son llamados sacramentos de la fe [83]. El Vaticano II ha hecho suya en forma de proposición pastoral la temática que durante el siglo XVI había provocado una máxima tensión entre los polemistas, y fue resuelta y enseñada por el Concilio de Trento.

Se ha de tener en cuenta que la proposición luterana acerca de la motivación de la fe por medio de los sacramentos no era más que un aspecto desde el que negar la causalidad sacramental, que, a decir verdad, constituía el auténtico tema de discusión en su enfrentamiento con la teología católica tradicional. Al tema de la causalidad sacramental debemos dedicar ahora nuestra reflexión.

b) *La causalidad sacramental*

Como ya hemos afirmado muchas veces, la intencionalidad de Lutero en todo su planteamiento sacramental tendía de manera directa a negar que los sacramentos causan la gracia *ex opere operato,* es decir, a rechazar que la causan por sí mismos y en virtud de la misma obra realizada, mientras no se les oponga un obstáculo por parte de quien los recibe.

[83] SC 59.

A esta negación se dio cumplida respuesta en la sesión VII de Trento; pero antes de reconstruir cuanto allí se dijo, y con el fin de poder precisar el alcance que en el Concilio se otorgó a la expresión *ex opere operato,* que es la frase nuclear en toda esta discusión, se impone recordar el ya conocido principio metodológico de dar respuesta cristiana a las proposiciones de los reformadores, que desde la fe se consideraban desviadas, y no entrar en planteamientos discutidos por las distintas escuelas teológicas. Y para comprobar la libertad con que procedió el Concilio en este punto,y con ello poner en claro el auténtico sentido eclesial de la expresión *ex opere operato,* es conveniente reconstruir, aunque sea con suma brevedad, el origen de la discusión sobre el tema, y dar razón de las diversas corrientes teológicas que dominaban el pensamiento teológico pretridentino en la inmediatez de los siglos XV y XVI [84].

La distinción material entre los términos *opus operatum,* para significar lo causado por el sacramento, y *opus operans* u *opus operantis,* para significar el efecto vinculado a la disposición del sujeto o del ministro del sacramento, es decir, a quien era el sujeto que lo recibía o que lo administraba, tuvo su origen en el siglo XII. Fue Pedro de Poitiers (Petrus Pictaviensis) el primero en usarla cuando, al tratar sobre el bautismo, distinguió entre la acción que realiza quien bautiza y el bautismo mismo, llamando a la primera *opus operans* y al segundo *opus operatum* [85]. La nueva distinción, que Pedro de Poitiers empleó con cierta timidez, según se desprende de su propia manera de hablar, cobró fortuna con rapidez y el papa Inocencio III la hizo suya unas veces de forma tan solo conceptual e implícita y otras de manera explícita y material. Así, sin que aparezcan los términos, pero sí el concepto, en la carta que Inocencio III dirigió al arzobispo de Tarragona proponiéndole la profesión de fe que había de exigir al valdense Durando de Huesca [86], desligaba la moralidad del ministro del efecto que causa el sacramento, admitiendo con ello la distinción objetiva entre qué se hace y quién lo hace [87]. De manera ya explícita emplea Inocencio III los términos *opus operatum* y *opus operans* cuando, en relación con la celebración eucarística, afirma el constante valor de la misma *(opus operatum)*, aunque algunas veces

[84] ITURRIOZ, «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», en *EstEcl* 24 (1950), 296-307.

[85] PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum libri quinque*, lib. 5, cap. 6, en *PL* 211, col. 1235: «Baptizatio dicitur actio illius qua baptizat, quae est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum ut ita liceat loqui».

[86] Una buena información histórica, aunque reducida, sobre este personaje la ofrece VENTURA, J. en «L'activitat polèmica i literaria de Duran d'Osca», en su obra *Els heretges catalans* (Barcelona 1963), p.102-113.

[87] DS 793.

sea un inmundo quien la celebra *(opus operantis)* [88]. Hay que tener en cuenta que el concepto de esta distinción, aunque no los términos que la expresan, le llegó a la escolástica preparado desde el planteamiento que San Agustín había adoptado en la discusión contra los donatistas. Quizá por tratarse de un concepto que a la teología sacramental del medievo le resultaba familiar por hallarlo respaldado en la autoridad de tan gran santo y teólogo, se explica la rapidez con que fue admitida por los teólogos la distinción entre *opus operatum* y *opus operans*, pues a mitad del siglo XIII era ya de dominio común [89].

Porque la verdad es que la aplicación sistemática de estos términos a la teología sacramental, y la explicitación sistemática del término causalidad fue obra de la escolástica. En su noble y tenaz preocupación por estructurar la teología sacramental, los escolásticos partieron de la noción de signo propuesta por San Agustín. Hugo de San Víctor la siguió, estableciendo la necesaria relación que existe entre el signo y lo significado, y afirmó de aquel que contenía la gracia. Un paso adelante lo dio el autor de la *Summa Sententiarum,* pues, al definir el sacramento, precisó que el signo confiere la gracia; pero fue Pedro Lombardo quien propuso de manera definitiva que los sacramentos causan la gracia [90] y su discípulo Pedro de Poitiers estableció la distinción entre lo que se opera y el que opera.

A partir del Maestro de la Sentencias, que definió el sacramento como un signo que causa la gracia, se abrió en la teología un capítulo nuevo con un tema también nuevo, pues, al querer precisar la causalidad sacramental, surgió la duda sobre si unos elementos materiales pueden ser origen de una realidad sobrenatural. Y con la duda se formuló una nueva pregunta sobre el modo como los sacramentos causan la gracia.

Las respuestas que se dieron fueron varias. Ante la imposibilidad de recoger cada una de las opiniones, y al mismo tiempo con el deseo de ofrecer con la máxima claridad posible una pertinente información, reservamos nuestro estudio a las que surgieron en el siglo XIII dentro de las dos grandes escuelas teológicas: la franciscana-escotista, en la que se integra como es lógico San Buenaventura [91], y la tomista, formulada por Santo Tomás. La preocupación común de estas dos grandes escuelas tendía a explicar cómo se establece el nexo causal entre el signo sacramental y la gracia. Porque, como es

[88] INOCENCIO III, *PL* 217, col. 844.

[89] LANDGRAF, A. M., «Die Einführung des Begriffpaares "Opus operans" und "Opus operatum" in die Theologie», en *DTh* 29 (1951), 213-223.

[90] Sobre estos tres autores véase el capítulo anterior.

[91] Aunque no es franciscano, sino dominico, en esta tendencia hay que incluir a Durando de San Porciano.

obvio, todos admitían el hecho de la causalidad sacramental y nadie lo ponía en duda; lo que con su reflexión intentaban esclarecer es la explicación de la misma. Y a la hora de dar una respuesta, se dividieron las opiniones [92].

Santo Tomás ha sido, sin duda, entre los escolásticos, el teólogo que ha llegado a ofrecer la síntesis lógicamente más acabada a la hora de exponer el modo como los sacramentos causan la gracia. La que hay que considerar su doctrina definitiva la dejó formulada en la *Suma Teológica*; por lo tanto, a esta obra hemos de atender para estudiar su pensamiento, prescindiendo de lo que formuló en otros escritos.

En la *Suma Teológica*, a la hora de ofrecer una reflexión sobre la causalidad, Santo Tomás parte del signo, según la proposición inicial de San Agustín, y lo considera como la base directa de la causalidad sacramental en cuanto que es el instrumento de la misma. Al haber denominado al signo instrumento de la gracia, Santo Tomás acaba de formular su principio fundamental para montar la explicación de la causalidad sacramental. Y con esta manera de plantear la causalidad, Santo Tomás toma un aire de originalidad en relación con cuantos le habían precedido, y se separa de manera absoluta, entre otros, de Hugo de San Víctor. Si se recuerda que Hugo de San Víctor había considerado al sacramento como un remedio contra el pecado y había deducido toda su reflexión teológica de este principio, se advierte que Santo Tomás, a partir del giro que ha dado a la consideración del sacramento, ha centrado toda la reflexión sobre la causalidad sacramental en la misma noción de signo.

Cuando Santo Tomás trata de desarrollar su punto de vista sobre la causalidad de los sacramentos, comienza estableciendo la distinción que media entre la causa principal y la instrumental. Para Santo Tomás, la causa principal es aquella que al obrar produce un efecto similar a su propia naturaleza, y, aplicando esta aclaración a la gracia causada por los sacramentos, concluye que tan sólo Dios puede ser su causa principal. De la causa instrumental dice que no causa la gracia desde su propia naturaleza, sino por el impulso que recibe de la causa principal, por lo que el efecto que causa no es semejante al instrumento causante, sino al agente que lo impulsa. Llevando esta explicación a la teología sacramental, concluye que los sacramentos causan la gracia en cuanto son instrumentos al servicio de Dios, y, por lo tanto, quien la causa es Dios, aunque a través de determinados instrumentos [93].

[92] Una amplia información de las diversas opiniones teológicas sobre la causalidad sacramental la ofrece Rocchetta en su *Sacramentaria fondamentale*, p.301-314.

[93] *Suma Teológica*, III, q. 62, a. 1.

Para soslayar la dificultad que se le puede oponer a esta proposición, si se pregunta cómo una realidad de orden material puede ser causa instrumental de un efecto sobrenatural, Santo Tomás amplía el concepto de causa instrumental aplicada al sacramento y precisa que se trata de un instrumento que no sólo está al servicio del agente principal, sino también unido a él [94]. Para explicar esta nueva formulación, Santo Tomás comienza distinguiendo dos tipos de instrumentos: el que está unido y el que está separado del agente principal. Para representar gráficamente estas dos nociones recurre a la mano como instrumento unido al cuerpo y al báculo como instrumento separado del cuerpo, pero en función del cuerpo. El hombre, si se apoya en el báculo, obra sobre el instrumento separado a través del instrumento unido, es decir, a través del brazo. Expuesto ya el símil, Santo Tomás lo aplica a la causalidad sacramental, y para sacar las debidas consecuencias establece esta serie de principios lógicamente ordenados de mayor a menor: el agente principal de la gracia es el mismo Dios, con quien está unida como instrumento la humanidad de Cristo, que opera en el hombre a través de los sacramentos como instrumentos separados. La última consecuencia de este polisilogismo dice que los sacramentos, en cuanto instrumentos movidos por la mano de Dios, causan la gracia que ha merecido la naturaleza humana de Cristo. Santo Tomás ha sistematizado su pensamiento sacramental haciendo descender la gracia desde Dios, pasando por la humanidad de Cristo y concretándola en el signo sacramental para que la reciba el hombre. La posible dificultad ha quedado resuelta y se ha formulado el principio que sostiene que toda la acción sacramental depende de la Pasión de Cristo. Hasta aquí la causalidad instrumental tal y como la expone Santo Tomás en la *Suma Teológica.* Y reténgase que en esta conclusión el peso de la causalidad recae en lo divino, a saber, en Dios, que es el agente principal, y en la humanidad de Cristo, unida a la divinidad del Verbo, como agente meritorio.

En el planteamiento directo de Santo Tomás se ha de hablar necesariamente de la causalidad instrumental a partir de Dios, pero no es lícito hablar de causalidad física, como han hecho después por regla general los tomistas. Esta formulación no es directamente de Santo Tomás. Porque han sido los comentaristas de Santo Tomás, en especial Cayetano y Juan de Santo Tomás, quienes dieron un paso adelante en la interpretación de la causalidad instrumental y la hicieron causalidad física, afirmando que el instrumento causa la gracia desde su misma complexión física y por un procedimiento fisicista. Tengo para mí que quienes tal hicieron se sobrepasaron en la interpretación del Santo y, queriendo reforzar el signo sacramental, deja-

[94] *Suma Teológica*, III, q. 62, a. 5, ad c.

ron un tanto en la penumbra la afirmación tan clara de Santo Tomás, que hace depender la gracia como efecto sacramental del agente principal, que es Dios.

Los escotistas, al igual que los tomistas, afirmaban que los sacramentos causan la gracia. Su nota peculiar y, por lo tanto, diferencial al dar razón de la causalidad radicaba en que no hacían depender la gracia directamente de la causalidad del signo, sino del pacto mantenido por Dios de conceder al hombre la gracia cuantas veces reciba dignamente los sacramentos. Así proponía la causalidad Duns Escoto, por lo que, a la hora de definir el sacramento, lo presentaba como un signo sensible y eficaz a través del cual Dios, que es siempre fiel a su promesa, confiere la gracia al hombre, mientras no oponga un obstáculo [95]. Para explicar la noción del pacto predicado de Dios, Juan Duns Escoto recurre a la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada, en Dios y, fiel al concepto de trascendencia radical que domina todo su pensamiento teológico, concluye que el pacto por el que Dios otorga la gracia al hombre por medio de los sacramentos corresponde a la potencia ordenada, pues no hay criatura alguna que desde su contingencia pueda afectar a la potencia absoluta de Dios. Téngase en cuenta que desde aquí resulta muy difícil explicar el *ex opere operato,* pues Dios otorga la gracia a través de los sacramentos a partir de su propio beneplácito y no en virtud de una norma fija que haya establecido. Incluso al tratar de la sacramentalidad, Escoto ha puesto de relieve la radical distancia que media entre la infinitud de Dios y la finitud de las criaturas y ha dado una noción de Dios voluntarista y distante, coincidente con la de otro franciscano, Guillermo de Ockam, y afín con la que sirvió de base a Lutero para proponer al Dios de la sola fe.

Estas diferentes concepciones de la causalidad estuvieron gravitando sobre las deliberaciones conciliares de Trento; sin embargo, el Concilio, fiel al criterio que se había dado, procuró prescindir de todas ellas y afirmó lo que era admitido por todos: que los sacramentos causan la gracia siempre y a todos, con tal de que no opongan un obstáculo. El Concilio lo que definió no fue una suposición de escuela [96], sino la fe de la Iglesia en la eficacia de los sacramentos, y propuso con toda claridad que la justificación, en función de la cual son comprensibles los sacramentos, no es debida al mérito de los actos humanos, sino al hecho de recibir los sacramentos con la debi-

[95] JUAN DUNS ESCOTO, *In IV Sent.*, dist. I, q. 1. a. 3.

[96] Otra manera de pensar manifiesta GONZÁLEZ, R., en su artículo «La doctrina de Melchor Cano en su "Relectio de sacramentis" y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos», en *RET* 5 (1945), 471-495, sobre todo en las páginas 491-492, donde propone que la doctrina de la causalidad física es más conforme con las expresiones del Concilio.

da disposición. Según Trento, en el proceso ordinario de la justificación del hombre, quien le otorga la gracia es Dios a través de los sacramentos.

Con la doctrina que sustenta la recepción de la gracia por medio de la causalidad instrumental de los sacramentos, Trento dio adecuada respuesta al planteamiento de Lutero que negaba de forma radical que los sacramentos causasen la gracia *ex opere operato.*

III. LA COMPRENSION DE LOS SACRAMENTOS DESPUES DE TRENTO

Planteamiento y crítica

Con la llegada del barroco, tras la celebración del concilio de Trento, se inició una nueva época para la teología sacramental [97]. La preocupación de los teólogos se vuelve de manera insistente hacia los datos de autoridad en los que fundamentar la doctrina, sin que ello suponga desprecio por la intervención de la razón, a la que otorgan una función subsidiaria [98]. Así se comprende que, a partir del siglo XVII, el interés de los teólogos se centre en la lectura de los textos conciliares. Esta manare de proceder hubiese sido laudable en todos sus extremos, si la lectura no hubiese estado mediatizada por el peso de las escuelas. Cuando los teólogos postridentinos leyeron a Trento no lo hicieron desde dentro del espíritu de Trento, sino desde el propio interés y movidos por la preocupación de cada una de las escuelas. Así se explica que la teología sacramental posterior a Trento no haya supuesto un auténtico avance en los conocimientos eclesiales de los sacramentos. Si tuviésemos que subrayar dos temas fundamentales y representativos del momento histórico del barroco, deberíamos referirnos a la comprensión del sacramento como realidad instituida por Jesucristo y a la causalidad sacramental. El Concilio había definido el número septenario de los sacramentos, afirmando la institución divina de cada uno de ellos, pero nada dejó dicho del modo como se produjo esta institución. Los teólogos postridentinos propusieron de manera casi unánime la determinación inmediata de la materia y forma por parte de Jesucristo, con lo que día a día los sacramentos se fueron convirtiendo cada vez más en cosas. La pala-

[97] Sobre la nueva tendencia positiva en el método teológico que se suscita en el siglo XVII puede verse ARNAU, R., «Diego Ruiz de Montoya, S. I. Perspectiva histórica y método teológico», en ATG 41 (1978) 5-32.

[98] MELCHOR CANO, *De locis theologicis libri duodecim,* XII, 3: «Argumentari ex autoritate est maxime proprium hujus doctrinae... locus tamen ab auctoritate, qui fundatur super revelatione divina est efficacissimus».

bra «res», cosa, resultaba la decuada para definir al sacramento como realidad concreta determinada por Jesucristo en la institución [99].

Con respecto a la causalidad, el fenómeno fue similar. Los lectores dominicos no respetaron la imparcialidad establecida por Trento y quisieron ver en sus cánones y decretos una particular defensa de la causalidad física. Porque, como los postulados de Santo Tomás habían sido llevados por la escuela tomista hasta unas consecuencias que el Santo no formuló, cambiaron la causalidad instrumental por causalidad física inmediata. Si se tiene en cuenta que los sacramentos en aquel momento histórico fueron considerados como cosas y que la causalidad obrada por estas cosas era de tipo físico, la consecuencia que se siguió fue convertir la sacramentología en una reflexión mecanicista de la gracia. Este es el panorama hacia el que fue derivando durante los siglos XVII y XVIII la teología sacramental, que poco a poco había ido perdiendo la extraordinaria viveza que había tenido a lo largo de no pocos siglos.

Hacia una renovación

Una reacción se notó con la llegada del siglo XIX. Con el comienzo de los estudios del pensamiento de los Santos Padres sobre la Iglesia, como fueron los llevados a cabo por el cardenal J. H. Newman, por el profesor de dogma en Tubinga P. Schanz y por F. Probst, profesor de liturgia en Breslau, se inició un replanteamiento en la teología sacramental, pues se comenzó a plantear la relación entre la Iglesia y los sacramentos, tema que ha llegado a ser dominante en la sacramentología moderna. Muchos son los autores que en aquel entonces se hicieron eco de este nuevo planteamiento, sobre todo en el ámbito alemán, y comenzaron a florecer estudios históricos sobre determinados aspectos de los sacramentos, como el de J. Bach [100], y reflexiones de tipo dogmático, como las de M. J. Scheeben [101], que enuncian temas que la teología contemporánea toma de nuevo en consideración. Pero a pesar de estos tan nobles atisbos renovadores, la teología escolar se mantenía en los usos antiguos que consideraban los sacramentos

[99] Una honrosa excepción fue el planteamiento de Suárez sobre el sacramento como acción, al cual nos referiremos con más detalle en el capítulo siguiente.

[100] BACH, J., *Die Siebenzahl der Sakramente* (Regensburg 1864).

[101] De M. J. Scheeben han de citarse dos trabajos, pues en los dos trató de forma directa sobre los sacramentos. El artículo que publicó en 1862 en la revista *Der Katolik*, titulado «Das Geheimniss der Kirche und ihrer Sakramente», y su libro *Los misterios del cristianismo*, que en el capítulo VII trata del misterio sacramental de la Iglesia.

como un puro medio o instrumento para producir la gracia en el alma [102].

Cuando en nuestros días le lectura de Trento se hace atendiendo a su íntima preocupación y desde su propia trama interna, su doctrina aparece como lo que el Concilio deseó que fuera, como una proposición de la fe de la Iglesia sobre la gratuidad del don de Dios, y su autoridad se acrecienta y se ve en su magisterio un momento definitivo de la vida de la Iglesia.

[102] MASI, R., «Cristo, Chiesa, sacramenti. Aspetto cristologico ed eclesiologico dei sacramenti», en *Miscelanea Antonio Piolanti*, volumen primero (Roma 1963), p.227-252. En p.228 escribe: «Il sacramento era considerato come mezzo o strumento per produrre la grazia nelle anime... Lo sviluppo della teologia di questi ultimi anni ha portato a superare questa visuale incompleta dei sacramenti». La situación ha quedado descrita en el capítulo primero.

PARTE SEGUNDA

LOS SACRAMENTOS EN LA ECONOMIA SALVIFICA

CAPÍTULO V

LOS SACRAMENTOS, ACCIONES SIMBOLICAS DE LA IGLESIA

BIBLIOGRAFIA

CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas,* tres volumenes (México 1971-1976); CHUAVET, L.-M., *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona 1991); NICOLAU, M., *Teología del signo sacramental* (Madrid 1969); RAHNER, K., «Para una teología del símbolo», en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1964), p.283-321; RAHNER, K., «Che cos'è un sacramento», en *Nuovi Sagi* (Milán 1975), p. 473-491; RATZINGER, J., «El fundamento sacramental de la existencia cristiana», en *Ser cristiano* (Salamanca 1967), pp. 57-84; ROGUET, A.-M., «I sacramenti nel loro valore di segni», en *SD* 12 (1967), 79-92; VERGOTE, A., «Gestos y acciones simbólicas en la liturgia», en *Concilium* 62 (1971), 198-211; VIDAL, J., *Sacré, symbole, créativité* (Louvain-la-Neuve, 1990); ZADRA, D. y SCHILSON, A., «Símbolo y sacramento», en *Fe cristiana y sociedad moderna* 28 (Madrid 1989), p. 109-182.

I. SOMBRE LA NOCION DE SIGNO SACRAMENTAL

A guisa de nota previa

Desde el momento en que la descripción agustiniana propuso el sacramento como signo visible de la realidad invisible [1], la teología ha hecho suya esta manera de decir y a lo largo de los siglos ha ido proponiendo los sacramentos a partir de la noción de signo. Aunque no han sido tan sólo las formulaciones teológicas las que han usado el término signo a la hora de referirse a los sacramentos, sino que el magisterio de la Iglesia ha legalizado esta manera de hablar, al emplearla tanto en los decretos de Trento [2] como en el catecismo que San Pío V promulgó a fin de poner al alcance de los párrocos el contenido doctrinal del Concilio y facilitarles con ello materia sólida para la predicación [3]. En con-

[1] SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, X, 5: «Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est», en *Obras completas de S. Agustín*, t.XVI (BAC 171), p.639; *Contra adversarium legis et prophetarum libri duo*, II, 9, 34: «Itane vero ubi essent cognoscenda tantae rei sacramenta, id est, sacra signa», en *PL* 42, 658. Cf. *Questiones in Heptateucum*, lib. III, c. 84 [comentando Lev 21], en *Obras completas de S. Agustín*, t.XXVIII (BAC 504), p.444-446.

[2] DS 1638.

[3] *Catecismo del Concilio de Trento*, parte 2.ª, cap. 1, n.º 4.

sonancia con toda la tradición teológica y magisterial que le precede, el Concilio Vaticano II, al abordar en sus constituciones los temas sacramentales, asume la nota de signo y, al incorporarla a su doctrina, especifica que el signo sacramental tiene una finalidad santificante, aunque reconoce que no se agota en ella toda su realidad, y pone de manifiesto la función pedagógica que desde su misma naturaleza simbólica están llamados a ejercer los sacramentos de cara a la comunidad cristiana [4]. Se ha de hablar, pues, de la continuidad doctrinal que mantiene el Vaticano II al referirse a los sacramentos como signos, tanto al contemplarlos en su finalidad causal de la gracia como al valorarlos desde su razón pedagógica. Por último, el actual *Catecismo de la Iglesia Católica,* en fiel concordancia con la tradición eclesial, enseña de los siete sacramentos que son los signos y los instrumentos mediante los cuales el Espíritu Santo distribuye la gracia al cuerpo de la Iglesia, del cual Cristo es la cabeza [5].

Puesto que de manera tan constante el doble magisterio de la Iglesia, el ministerial y el académico, ha vinculado la noción de signo a los sacramentos, resulta lógico y hasta cierto punto imprescindible que, al tener que plantear en la actualidad una reflexión sistemática sobre los sacramentos, se la tenga que iniciar analizando la noción de signo. Pero con el fin de no reducir la reflexión a una mera repetición de nociones, que, aunque válidas, pueden parecer cronológicamente desfasadas, es conveniente formular unas cuantas preguntas con las que centrar la actual preocupación teológica sobre el sacramento como signo. Y para ello trataremos de cuestionarnos y averiguar qué se entiende por signo, en qué medida el sacramento es un signo, cómo se ha de entender el sacramento en cuanto que es una celebración simbólica de la Iglesia, y en qué consiste la dimensión trascendente del signo sacramental. Cuestiones todas ellas que hoy preocupan a los teólogos y que tan sólo desde una estructura lógica, y por ello, coherente pueden ser explicadas y asumidas con satisfacción.

Antes de abordar la reflexión sobre el signo y el simbolismo, debemos advertir que este capítulo, por tratar sobre los principios básicos en los que se asienta la estructura formal de la sacramentalidad, ha de ser considerado como una introducción a toda la parte sistemática del tratado sobre los sacramentos en general. Lo aquí dicho se habrá de tener presente en todas las reflexiones posteriores, pues el signo es la base en la que se apoya la naturaleza del sacramento y, por ello, todos los aspectos del mismo que intelectualmente tengan que ser tratados.

[4] *SC* 59.

[5] *Catecismo de la Iglesia Católica,* n.774.

Qué se entiende por símbolo

No se necesita ser un lector excesivamente despierto para advertir que con el enunciado de este parágrafo se ha dado un cambio terminológico sin haberlo justificado previamente, pues del reconocimiento universal que la escolástica ha otorgado al signo hemos pasado a hablar del símbolo sin que haya mediado explicación alguna. ¿Es qué acaso el signo y el símbolo son términos unívocos? Para dar una exacta respuesta a esta pregunta, es conveniente formular una advertencia previa y hacer notar que según sea la escuela filosófica desde la que se enjuicie el contenido del interrogante, habrá de ser la contestación que se otorgue. Porque no se puede olvidar que en la actual gnoseología se siguen caminos muy dispares en la interpretación del hecho simbólico, y teniendo en cuenta que la postura adoptada por unos y otros ante la simbología es sumamente variada, a tenor del planteamiento crítico del que se parta surgirá de manera lógica la contestación [6]. No obstante, y ante la imposibilidad de reconstruir uno por uno todos los planteamientos que integran el amplio espectro del actual modo de pensar, y resultando prácticamente imposible confrontar cada una de las respuestas, optamos entre las muchas posibles por aquella que nos resulta más convincente, y de hecho nos determinamos por la que considera al símbolo como un signo que representa algo concreto. Ahora bien, para establecer la adecuada relación entre el signo y el símbolo hay que tener en cuenta que la representación simbólica no arranca de la propia naturaleza del elemento significante, sino que la recibe a modo de una añadidura. Como posible definición del símbolo se puede decir que es un signo con representación convencional [7]. Como quiera que los sacramentos son signos convencionales o, como dirían los escolásticos, signos *ad placitum,* resulta lógico denominar al signo símbolo y tratar de los signos a partir de la temática propia de la simbología.

Por ser de contenido sinónimo utilizaremos indistintamente signo o símbolo, según lo exija la redacción del texto, aunque aceptamos preferentemente el término símbolo sobre signo por dos razones. La primera porque con esta opción nos atenemos a la terminología cristiana y no nos separamos de una tradición constante en el pensamiento cristiano, que denomina indistintamente a los sacramentos signos y símbolos; y la segunda, porque en la actual sensibi-

[6] D. Zadra ofrece un buen resumen sobre la actual situación al valorar el símbolo con la consiguiente aceptación o rechazo del mismo: ZADRA, D. y SCHILSON, A., «Símbolo y sacramento», en *Fe cristiana y modernidad* 28 (Madrid 1982), p.107-182; la referencia en p.112-116.

[7] FERRATER MORA, J., «Símbolo y simbolismo», en *Diccionario de Filosofía,* tomo II (Buenos Aires 1965), p.672-675.

lidad teológica, que en materia sacramental se apoya siempre en la celebración litúrgica, el término símbolo resulta más gráfico que signo para expresar el dinamismo que acompaña de forma natural a todo acto de culto. Buen ejemplo de que la sensibilidad teológica actual se inclina por el uso del símbolo lo ofrece la titulación con que encabezan sus escritos autores muy significativos en cuestiones sacramentales. Así, Rahner se pregunta sobre la teología del símbolo; Schilson habla de símbolo y sacramento; Vergote, desde una perspectiva litúrgica, empareja los gestos y las acciones simbólicas, y desde una postura fronteriza entre la teología y la filosofía, Chauvet recurre al símbolo y al sacramento para fundamentar la vida cristiana; Vidal reflexiona sobre la tríada lo sagrado, el símbolo y la creatividad y, por último, el filósofo Cassirer estructura la filosofía de las formas simbólicas. Tras este breve pero significativo recorrido, es lícito decantarse por el término símbolo para expresar la realidad sacramental.

Para poder calibrar desde el comienzo de la reflexión la riqueza conceptual que se contiene en el término símbolo, ofrecemos una breve descripción sobre su valor semántico [8]. De raíz griega, el término símbolo procede del verbo *sym-bállein*, equivalente a unir dos mitades, y de ahí que en su primitiva acepción jurídica se denominaban símbolos a las dos mitades separadas de un anillo, de una moneda o de cualquier otra cosa que, al juntarlas, constituían un todo y daban fe de la anterior relación que había existido entre sus dos poseedores, relación que en su origen había sido sellada con la promesa de un pacto. El símbolo, desde su base filológica, significa alguna realidad, y a la par testifica que se ha cumplido lo previamente anunciado. Más allá de la mera vinculación jurídica, las dos mitades partidas del símbolo testimoniaban la relación interpersonal vigente entre quienes las poseían [9]. Con lo que, desde su origen lingüístico y semántico, el símbolo contiene también un significado de comunicación entre dos personas que están circunstancialmente distanciadas entre sí, aunque tienen un destino de común participación. Este sentido de llegar a establecer una comunicación, y por su medio un conocimiento entre dos realidades previamente desconocidas, aunque vinculadas, es desde su origen la nota diferencial del símbolo, que aparece siempre colocado entre dos elementos a los que sirve, ejerciendo entre ellos una función de puente. Como se advierte desde un primer momento, al símbolo le acompaña siempre una cierta

[8] CASTILLO, J.M., *Símbolos y libertad. Teología de los sacramentos* (Salamanca 1983); en p.165-189 ofrece un amplio estudio sobre el símbolo y, en concreto, sobre los símbolos de la fe.

[9] SPLETT, J., «Símbolo», en *SM* 6, p.354.

noción de trascendencia, en cuanto promueve el paso desde algo conocido hacia otra realidad desconocida, y con ello se convierte en impulso a superar la ignorancia o la incomunicación al buscar el conocimiento que conduce a la posesión.

Desde aquí se comprende que los símbolos hayan pasado a ser un elemento fundamental en la historia de todas las religiones, pues a través de los mismos se han expresado tanto la escondida trascendencia de la divinidad a la que se adora, como la apetencia humana de alcanzarla y unirse a ella. El culto a través de símbolos, y ésta ha sido la forma común de practicarlo en las diversas religiones, ha tenido siempre, como finalidad primordial, expresar mediante elementos y gestos diversos los distintos tipos de relación que el hombre ha sentido necesidad de manifestar ante la divinidad. De un modo genérico se puede afirmar que el símbolo ha tendido siempre a significar en categorías religiosas la finalidad escatológica del vivir humano, con lo cual ha expresado una tendencia a motivar lo trascendencia.

Las manifestaciones mistéricas apreciables en la historia de las religiones son tantas y algunas de ellas tan complicadas que difícilmente podríamos dar aquí una escueta noticia, aunque imprecisa, de cada una de ellas, pues de intentarlo correríamos el riesgo de simplificarlas. Una persona dotada de mínima probidad intelectual no puede olvidar lo que Caro Baroja, aunque circunscribiendo su tanteo a un período de tiempo muy delimitado, ha llamado formas complejas de la vida religiosa [10]. Dada la complejidad del asunto nos confesamos incapaces de ofrecer un simple esbozo de las múltiples manifestaciones simbólicas que enriquecen la vida de las religiones.

Existe sin embargo una forma simbólica concreta que no la podemos dejar pasar por alto, pues aparece ya de manera muy gráfica y cargada de sentido religioso en el Antiguo Testamento, es recogida después de manera explícita en el pensamiento de San Pablo, ha tenido una muy amplia repercusión en la cultura cristiana, iniciada por los Santos Padres y desarrollada de manera constante a lo largo de los siglos por los teólogos y pensadores, y, por último, ha sido recogida por el mismo magisterio de la Iglesia. Se trata de la interpretación simbólico-religiosa del cosmos. La realidad material, le realidad creada, diríamos en lenguaje estrictamente cristiano, ha sido interpretada de manera constante en la Sagrada Escritura como una forma simbólica tanto del hablar de Dios al hombre, como de la posibilidad que ofrece al hombre para promover un encuentro con Dios. Quien escucha la locución que le viene dicha de parte de Dios a través de la realidad creada es capaz de entregarse a un sumiso

[10] CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa* (Madrid 1985).

comportamiento de adoración y hasta de remontarse al conocimiento de quien la ha pronunciado. En los libros sagrados de la Biblia aparecen abudantes referencias a la realidad creada como huella del poder creador de Dios; reproducirlas en su totalidad habría de resultar imposible por la abundancia del número y por lo enojoso y monótono que resultaría ir repitiendo una y otra vez el mismo pensamiento y casi las mismas palabras. Ahora bien, espigando tan sólo algunas citas podemos encontrar formulada con toda claridad una doctrina, que aparece como muy elaborada, sobre la mediación simbólica de las cosas creadas para poner de manifiesto la sabiduría, el poder y la belleza de Dios, y, en cierto modo, para hacer patente y asequible al hombre la divinidad por medio del lenguaje de las formas simbólicas. Comenzando por el abigarrado himno de los tres jóvenes del libro de Daniel, se advierte que ya en su inicio se pide de un modo genérico que todas las obras bendigan, alaben y exalten al Señor, y, descendiendo después a lo concreto, entona a través de cada uno de los seres y cada una de las diversas circunstancias temporales un himno de reconocimiento y de alabanza a Dios [11]. Siguiendo el mismo estilo propedéutico y laudatorio, el libro de los Salmos proclama que los cielos han de publicar la justicia de Dios [12]; y que los cielos, la tierra, el mar y cuanto en él pulula alaban a Jahvéh [13], y de manera concreta dice de los cielos que celebran las maravillas de Jahvéh [14]. Se puede decir que en los himnos del Antiguo Testamento la naturaleza creada fue reconocida y propuesta con la función simbólica de anunciar y proclamar la grandeza de Dios. Y si los libros proféticos y los salmos cantan el poder y la santidad de Dios en términos de reconocimiento religioso, el libro de la Sabiduría da un paso adelante y, sin perder el sentido sacro original, desarrolla la misma idea valiéndose de elementos de la cultura griega, y habla de la posibilidad que tiene el hombre de participar de la sabiduría omnipotente de Dios y de remontarse hasta el conocimiento de Dios a partir de las cosas creadas [15]. Y al proponer en forma sistemática el sentido trascendente que tienen los dones de la naturaleza desde su condición de creados, proclama que por la magnitud y belleza de las criaturas se percibe por analogía a quien les otorgó el ser [16].

En el Nuevo Testamento se mantiene la doctrina veterotestamentaria que establece la relación entre lo creado y el creador, aunque conceptualmente se halla más elaborada y expuesta con mayor pre-

[11] Dan 3,51-90.
[12] Sal 50,6.
[13] Sal 69,35.
[14] Sal 89,6.
[15] Sab 7,22-30; 8,2-8.
[16] Sab 13,1-9.

cisión lógica que en el Antiguo Testamento. Para San Pablo, las cosas creadas son la manifestación visible del poder creador del Padre, llevado a término por la mediación del Verbo Divino. En el Verbo ha sido creado todo cuanto existe en los cielos y en la tierra, las realidades visibles y las invisibles [17]. Por ello se comprende que San Pablo, puesto que admite que todo lo creado es obra del poder divino y, por lo tanto, su manifestación simbólica, afirme que lo invisible de Dios se deja ver a la inteligencia del hombre a través de las obras de la creación [18].

A partir de esta concepción simbólica del mundo que ofrece la Sagrada Escritura y apoyándose además en la filosofía griega sobre la participación del ser, los Santos Padres han interpretado el mundo creado como un vestigio de Dios, de cuya realidad, bondad y belleza participa todo lo existente. Por ello, San Justino, fiel discípulo de Jesucristo hasta el martirio y consciente filósofo helénico adicto a la ontología que fundamenta la realidad de los entes en la participación del ser, afirma que las cualidades humanas del hombre, en cuanto que son creadas por la mediación del Verbo y participan de la sabiduría divina, son en sí mismas un destello del saber divino y por ello están capacitadas para descubrir la verdad de las cosas. De ahí que San Justino escriba: «Cuanto de bueno han dicho los filósofos paganos nos pertenece a los cristianos..., porque pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita» [19]. A este pensamiento había precedido este otro: «Cuanto de bueno dijeron y hallaron los filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo que les cupo, mediante la investigación e intuición; más como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros» [20].

Este inicial planteamiento patrístico, que se fue desarrollando de un modo muy peculiar en la escuela de Alejandría, encontró un amplio desarrollo en el pensamiento de San Agustín. Partiendo de la fe y sirviéndose de la teoría de la participación, tal y como la había encontrado en la filosofía platónica y de una manera muy particular en el neoplatónico Plotino, San Agustín comprendió al hombre como portador de la imagen de Dios, y a lo creado, como un vestigio de lo divino. Partiendo de la creación, consideró que el hombre en sus facultades intelectuales es imagen de Dios, pues a imagen de Dios ha sido creado. Y esta similitud divina no radica en el cuerpo, sino en el alma. El alma, que en sus facultades intelectuales participa

[17] Col 1,16.
[18] Rom 1,20.
[19] San Justino, «Apología II» 13, 4-6, en *Padres Apologistas* (BAC 116), p.277.
[20] San Justino, «Apología II» 10, 2-3 *Padres Apologistas* (BAC 116), p.272.

de Dios, puede remontarse hasta al conocimiento de Dios por la doble vía de la interioridad y de la trascendencia de lo creado. En un caso y en otro, el encuentro con Dios parte de la realidad creada por Dios. En afinidad con el planteamiento agustiniano discurrió el de San Buenaventura, quien habló de la huella de Dios impresa en las cosas desde la creación. La máxima expresión de la huella dejada por Dios en las criaturas y, por ello, la perfecta consideración simbólica de las mismas como camino para remontarse hasta Dios, la ofrece San Juan de la Cruz cuando en tonos líricos difícilmente superables le hace decir a la esposa: «Mil gracias derramando, / pasó por estos sotos con presura, / y yéndolos mirando, / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura» [21]. En el cántico sanjuanista, la hermosura de lo creado es la huella del paso creador de Dios. La fe en Dios creador y la idea platónica de la participación del ser sirven de base conceptual a los geniales versos de San Juan de la Cruz, que han de ser considerados como un perfecto paradigma de la función simbólica de lo creado.

Como síntesis de esta doctrina sobre el mundo como vestigio de Dios, tenazmente mantenida por el pensamiento cristiano, el magisterio de la Iglesia, apoyándose en la función trascendente de la creación como realidad simbólica, ha propuesto en el Vaticano I como doctrina de fe la posibilidad racional del conocimiento de Dios. Ahora bien, para comprender exactamente esta proposición del Vaticano I, se han de tener en cuenta estas dos advertencias: primera, el Concilio, cuando establece la posibilidad natural del conocimiento de Dios, habla en términos absolutos a partir de San Pablo y admite que todo cuanto es creado es símbolo de la divinidad creadora, por lo que se le ofrece al hombre como huella de lo divino, que le induce al reconocimiento trascendente de Dios. Segunda, al mismo tiempo que propone la doctrina sobre el poder natural de conocer a Dios, reconoce que, dada la situación de debilidad inherente al hombre después del pecado original, necesita la ayuda divina de la revelación para alcanzar con certeza aquellas mismas verdades que podría conseguir desde el ejercicio de la razón [22]. En su planteamiento, el Vaticano I ha tenido muy presente la doctrina de Santo Tomás de Aquino cuando enseña que, en consecuencia con la flaqueza humana provocada por el pecado de los primeros padres, la potencia del hombre ha quedado tan debilitada que, para que llegue con certeza a las verdades sobrenaturales, a las que teóricamente podría llegar desde su razón, Dios se las ha manifestado mediante el don de la revelación [23].

[21] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Canciones entre el alma y el Esposo*, n.5.
[22] DS 3004.
[23] *Suma teológica*, I, q. 1, a. 1, ad c.

Esta atinada observación de Santo Tomás y del Vaticano I induce a establecer como norma que el mundo y sus hechos tienen en sí un carácter simbólico, aunque el hombre histórico no siempre es capaz de descifrarlo. No obstante, la Iglesia continúa valorando el mundo y los acontecimientos que en él ocurren como realidades simbólicas que le hablan al hombre sobre Dios, y el Vaticano II, nada menos que dentro de la constitución sobre la divina revelación, ha afirmado que el plan de la revelación divina se lleva a cabo por gestos y por palabras intrínsecamente ligadas entre sí [24]. Superando el peligro posible que se seguiría de reducir el conocimiento de Dios a puras categorías de razón, el Vaticano II reconoce la realidad de los hechos históricos como lenguaje de Dios dirigido al hombre. En buena lógica hay que concluir que el hombre, para expresarse en plenitud, necesita los gestos y con ellos el lenguaje simbólico, y esto por ser él mismo una realidad simbólica y abierta que no se agota en el conocimiento de lo inmediato y contingente, sino que desde su propia inteligencia y sensibilidad se proyecta hacia lo simbólico para expresar contenidos trascendentes que, de otra forma, no podría poner de manifiesto.

Pensar que el lenguaje simbólico es incompatible con la disposición racional del hombre equivale a admitir que la inteligencia humana se agota en el conocimiento de lo meramente empírico, lo cual equivale a degradar al hombre de manera alarmante en su propia naturaleza, a la que ha de reconocérsele siempre la capacidad de abrirse a las preguntas trascendentes.

Aplicación del símbolo en la teología

En concomitancia con las propiedades iniciales del símbolo ya estudiadas, los teólogos lo han considerado habitualmente como una posibilidad para expresar el paso trascendente de lo conocido a lo desconocido. Así lo formuló ya Orígenes a partir del platonismo cuando propuso el signo como aquello por medio de lo cual se le indica algo a alguien [25]. La misma idea, aunque algo más elaborada, formuló San Agustín al explicar a los fieles que todo signo, más allá de la impresión sensible que ofrece a los sentidos, induce a alguien para que venga al conocimiento de otra cosa distinta [26]. Siguiendo la

[24] DV 2: «Hic revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis».

[25] ORÍGENES, *In Joannem*, 13, 60: «Signum dicitur cum per hoc quod videtur aliquid aliud indicatur» (*PG* 14, col. 521).

[26] SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, II, 1, 1: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire», en *Obras completas de S. Agustín*, t.XV (BAC 168), p.112-113.

línea trazada por los Santos Padres, Santo Tomás reconoce como nota propia del signo ofrecer algo conocido y, a través de este conocimiento previo, conducir hacia aquello que hasta ahora permanecía desconocido y que se pone de manifiesto [27]. En el pensamiento de los Santos Padres y de los teólogos medievales, el signo cumple una función mediadora entre dos realidades, conocida la una y desconocida la otra, por lo que, al estar instalado entre dos entidades, ejerce sobre ellas una función de relación.

Entre esta manera de pensar clásica en teología y la de algunos filósofos modernos media muy poca diferencia, pues para ambos el signo-símbolo, a partir de su propia naturaleza, está ubicado en un «entre» y por ello ejerce la función de un «idiograma» que establece relaciones. A este estar «entre» se ha de equiparar el «tender hacia», es decir, el llegar hacia aquello a lo que orienta; de ahí que en el símbolo se pueda hablar de una «intencionalidad» o de un «campo intencional» que es la meta hacia la que tiende en su apertura [28]. Las muchas posibilidades que para la teología sacramental se derivan de este planteamiento son fáciles de advertir desde un principio; pero, antes de dedicarse a sacar consecuencias estrictamente dogmáticas, es conveniente reforzar lo ya insinuado y, en forma de conclusión, proponer que la nota que aparece como básica en el símbolo, como se advierte en lo hasta aquí ya dicho, es su innato dinamismo tendente a la expresividad de lo desconocido, por lo que se ha de afirmar que todo símbolo tiende siempre hacia un algo que es una realidad que se expresa, se manifiesta y se da a conocer.

A la misma conclusión ha llegado Karl Rahner, aunque por un camino propio. En su estudio *Para una teología del símbolo* [29], reconociendo la complejidad conceptual del símbolo, Rahner intenta elaborar una ontología de la realidad simbólica, con lo que entra a tomar postura en la intrincada discusión sobre el símbolo y la simbología. Por tratarse de un intento ontológico, Rahner hace arrancar su estudio de un análisis del ente, y formula como proposición primera que «el ente es por sí mismo necesariamente simbólico porque necesariamente se "expresa" para hallar su propio ser» [30].

Con esta primera sentencia, a la que su autor le concede el valor de un axioma, Rahner está sustentando a la vez una doble afirma-

[27] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In 4 Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1, q. 1, ad 5: «Signum quantum est in se, importat aliquid manifestum quoad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuis occulti».

[28] ZADRA, D., o. c., p.116-117.

[29] RAHNER, K., «Para una teología del símbolo», en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1964), p.283-321.

[30] RAHNER, K., o. c., p.286.

ción. En la primera sostiene que el ente se realiza mediante el dinámico proceso de un constante desarrollo, y en la segunda amplía esta noción y propone que en cada momento de su desarrollo, al mismo tiempo que alcanza su propia expresión, consigue la forma propia de su ser. Teniendo en cuenta que el ente se automanifiesta y se autoexpresa siempre en un proceso de constante apertura hacia otro ente, Rahner saca como conclusión que el símbolo en sentido propio (símbolo real) es la autorrealización de un ente en otro [31]. Y aplicando a la teología esta elaboración ontológica del símbolo, afirma que «la teología entera no puede concebirse a sí misma sin ser una teología del símbolo, aunque en general se preste tan poca atención expresa y sistemáticamente a ese carácter fundamental suyo» [32].

Rahner, al conceder a la teología en general la nota de saber simbólico, está coincidiendo formalmente con el planteamiento de Cassirer cuando sostiene que los diversos modos de expresar el conocimiento equivalen a otras tantas maneras de simbolizar. A la teología en general se le ha de otorgar por necesidad un valor simbólico, pues parte de Jesucristo, cuya naturaleza humana tiene en sí misma la razón simbólica de descubrir y patentizar a la divinidad del Verbo. El teólogo ha de tener siempre presente que la base fundamental del saber teológico sobre Dios se apoya en Jesucristo, que es el símbolo de la divinidad, la imagen del Padre, al decir de San Pablo [33], a quien revela a través de su naturaleza humanas que, por ser el instrumento unido de la divinidad del Verbo, pone de manifiesto la verdad de Dios. De la teología se ha de decir que es simbólica porque Jesucristo es la imagen, el símbolo del Padre, y, en consecuencia, todo saber que se apoye en él ha de ser simbólico, es decir, expresivo.

A corroborar esta manera de concebir el saber revelado sobre Dios acude con su ayuda toda la simbología neotestamentaria, que se inicia con la misma letra de los Evangelios [34]. Según la proposición de Lucas, Moisés y la totalidad de los profetas son imagen de Cristo, pues han vaticinado en todas y en cada una de sus páginas la conveniencia de que Cristo padeciera antes de entrar en su gloria [35]. En el estilo de San Juan, el explícito recurso a la simbología es tan normal como abundante; así, la imagen del pan de vida no es más que una representación de la realidad salvífica de Jesucristo [36]; el cumplimiento de la «hora» en Jesús tiene el sentido simbólico de haberse

[31] RAHNER, K., o. c., p.299.
[32] RAHNER, K., o. c., p.300.
[33] 2 Cor 4, 4: «Cristo es imagen de Dios», cf. Col 1,15.
[34] ROCCHETTA, C., ofrece una amplia información sobre el simbolismo bíblico en su artículo «Fondamenti biblici del simbolismo liturgico», en *RPL* 138 (1986) 13-21.
[35] Lc 24,27.
[36] Jn 6.

realizado cuanto había sido vaticinado por los profetas [37], y la apelación a la simbología alcanza su sentido pleno en el momento de presentar la muerte de Jesucristo como cumplimiento definitivo de las normas rituales del Antiguo Testamento sobre el cordero pascual [38]. San Pablo ofrece una perfecta elaboración simbólica sobre la persona y la obra de Jesucristo a partir del Antiguo Testamento. Así, se apoya en la Escritura para fundamentar la fe en Jesucristo como principio de la justificación, y propone la fe de Abraham como imagen de la justificación del hombre [39]. De manera explícita declara San Pablo que los acontecimientos de la historia de Israel ocurrieron en imagen de la obra salvifica de Jesucristo; así lo formula cuando deplora el poco provecho que el pueblo de Israel sacó de los muchos prodigios con que el Señor acompañó su paso por el desierto [40]. Y de manera genérica predica la muerte de Jesucristo como un cumplimiento de las Escrituras [41]. Y San Pedro, en su primera carta, ofrece quizá el primer ejemplo de la aplicación simbólica en la predicación catequética, por ejemplo, cuando recurre al arca de Noé para significar la salvación del hombre en Jesucristo a través del agua bautismal [42].

Aplicar el símbolo en la teología equivale a recurrir a un procedimiento a la par analógico y trascendente con el que expresar la posibilidad que tiene el hombre de acercarse a Dios y a la realidad sobrenatural. Analógico, por cuanto admite el proceso relacional que posibilita hablar de lo desconocido a partir de un dato que presta el apoyo de una semejanza, y trascendente, por cuanto posibilita abrir el ascenso de lo conocido a lo desconocido. Y al formular sus proposiciones simbólicas a partir de la Palabra de Jesucristo, la teología se realiza como ciencia que expresa y concreta su propia verdad y, al mismo tiempo, posibilita el conocimiento de la divinidad y la comprensión del vivir del hombre como realidad abierta hacia el misterio trascendente de Dios.

[37] Jn 13,1.
[38] Jn 19,36-37.
[39] Rom 4,23-24.
[40] 1 Cor 10,1-11.
[41] 1 Cor 15,3-4.
[42] 1 Pe 3,20-21.

II. EL SACRAMENTO, SIMBOLO DEL DON DIVINO

Noción simbólica del sacramento

La concepción simbólica de la teología halla una especial concreción en la sacramentología por ser los sacramentos en sí mismos símbolos, es decir, imágenes a través de las cuales se manifiesta como realidad operativa el designio salvífico de Dios o, si se quiere, el misterio de Dios según lo presenta San Pablo. La Iglesia, cuando habla de los sacramentos, lo hace siempre denominándolos signos que causan la gracia, y establece una relación de causa a efecto entre lo significado por el signo y lo causado por el signo. Si se tiene en cuenta que el signo causa la gracia que significa, la formulación eclesial no anda lejos de las corrientes contemporáneas sobre el símbolo, que lo consideran como una posibilidad de manifestar algo escondido a un tercero. Porque, en último término, a través de los sacramentos se establece una relación entre el don divino, manifestado y otorgado al hombre a través del simbolismo de cada uno de los sacramentos, y el reconocimiento y la aceptación por parte del sujeto destinatario, que es el hombre. A semejante relación entre el símbolo y su efecto se la denomina en términos teológicos causalidad, y de ahí que el aforismo teológico sostenga que los sacramentos causan lo que significan.

No es éste el momento de analizar la causalidad en sí misma; sin embargo, sí es la ocasión de formular una pregunta muy concreta, que dice así: ¿Los sacramentos causan la gracia en cuanto son «cosas» o en cuanto son «acciones celebradas»? El motivo de esta pregunta se sustenta sobre la base de un comportamiento eclesial puesto de manifiesto de modo preeminente en los últimos siglos, que, tanto al tomar en consideración teórica a los sacramentos como al administrarlos, los consideraba siempre como cosas. Sirva de ejemplo elocuente que en el antiguo Código de Derecho Canónico los sacramentos aparecían incorporados en la parte «de rebus» [43]. Desde aquí se comprende con facilidad que la teología sacramental adoleciese de un excesivo sentido materialista, pues los sacramentos eran considerados como cosas que causaban la gracia físicamente. Esta manera de pensar, que, aunque ha sido la más nueva, no ha sido la que ha predominado siempre en la Iglesia, ha entrado últimamente en

[43] Es cierto que esta forma de integrar los sacramentos dentro del Código venía exigida en parte por la distinción del articulado entre personas y cosas, y como quiera que los sacramentos no son personas, necesariamente tenían que ser cosas. Sin embargo, esta observación, que es verdadera, no rebaja la sensibilidad eclesial que enjuiciaba los sacramentos como cosas, pues pudo pensarlos desde las personas a quienes van dirigidos.

crisis y ha suscitado la pregunta formulada, la cual es de tal magnitud que en la actual tesitura teológica quizá deba ser considerada la de mayor exigencia conceptual, pues de su respuesta depende la explicación exacta que se dé sobre la naturaleza del sacramento y de su eficacia causal.

Revalorizar la noción de signo y de signo sacramental, es decir, de signo celebrado por la Iglesia, es uno de los frutos de la actual sacramentología. Y todo ello ha sido posible porque, a partir de la renovación litúrgica, la teología sacramental funda su reflexión sistemática en el hecho concreto de los sacramentos en cuanto medios salvíficos que se le ofrecen al hombre dentro de la celebración litúrgica de la Iglesia. Porque el sacramento es siempre para el hombre un signo, el signo del don divino que se le otorga en el seno de la Iglesia y por el ministerio de la Iglesia; de ahí que la dimensión eclesial sea una nota fundamental del signo sacramental. Por ello, si partiendo de este dato tuviésemos que formular una definición del sacramento, tendríamos que decir que es el signo divino puesto por Jesucristo en manos de la Iglesia para que lo administre al hombre en una función cultual y salvífica.

El sacramento signo celebrado

El proceso por el que los sacramentos fueron juzgados como cosas ha sido largo y ha transcurrido con lentitud. Quizá el principio de esta manera de pensar tenga que buscarse en el mismo origen del tratado de los sacramentos en general, es decir, en el siglo XII. Cuando Hugo de San Víctor formuló la que ha de ser considerada como primera definición sistemática del sacramento, dijo que es un elemento corporal o material compuesto externamente con estructura sensible, que representa algo en virtud de la semejanza que guarda con una realidad sobrenatural, a la que significa desde la institución divina y que contiene alguna gracia invisible y espiritual [44]. Esta definición de sacramento, como ya hemos dicho al tratar sobre ella en otro lugar, ha sido juzgada con cierta acritud por el peligro que encierra de inducir a comprensión cosificante de los sacramentos. De hecho hay que admitir que su terminología parece la más indicada para llegar a esta conclusión, pues dice del sacramento que es una realidad corporal y material, y habla de la gracia que contiene como

[44] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, I. IX, 2: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine representans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Haec diffinitio ita propria ac perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur», en *PL* 176, col. 317-318.

si estuviese recogida en un cuenco o en algo parecido, términos los más a propósito para identificar al sacramento con un recipiente que contiene la gracia. Cualquier noción dinámica del sacramento brilla por su ausencia en esta primera definición de Hugo de San Víctor, y esta carencia induce desde sí misma a una concepción cosificante de los sacramentos.

Para comprobar que no todos ni siempre han pensado así, bastará con recurrir al planteamiento que ofrece la *Summa Sententiarum* cuando, al preguntar qué es lo que causa la gracia en el bautismo y, por ello, qué es verdaderamente el sacramento, responde que la triple inmersión con la invocación de la Santísima Trinidad [45]. Cuando el autor de este precioso tratadito se expresa en estos términos, está poniendo de manifiesto su vinculación con los Santos Padres, que reconocían como momento fundamental de la administración del bautismo la profesión de fe con la ablución, es decir, la acción simbólica realizada por la Iglesia. Así lo había propuesto San Agustín cuando, al disponer desde su preocupación pastoral cómo se ha de administrar el bautismo en caso de urgencia para asegurar el valor de su eficacia, determina que se pueden suprimir todos los ritos salvo las preguntas que son necesarias y, lógicamente, la ablución [46]. Para San Agustín, el bautismo se administra en una celebración eclesial en la que lo fundamental es el diálogo suscitado por la fe [47]. Con una formulación formalmente más explícita, habla San Agustín del sacramento como una celebración cuando en la segunda carta a Jenaro, y precisamente en un planteamiento litúrgico sobre la presencia real del misterio celebrado en la liturgia, sostiene que el sacramento se da dentro de una celebración en la que de algún modo se significa aquello que se ha de recibir santamente [48].

De manera similar se había expresado con anterioridad San Hipólito de Roma al proponer que el bautismo se ha de conferir mediante una triple interrogación, concomitante con una triple inmersión [49]. Y el sacramentario Gelasiano, libro litúrgico oficial en la capilla del Papa, mantiene como rito sustancial la triple interroga-

[45] *Summa Sententiarum*, V,4, en PL 176, col. 129.

[46] SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, I, XIII, 21: «Poscit baptismus, quem tanta festinatione accipit, ut necessariam interrogationem paucorum verborum vix periculi tempus admittat», en *Obras completas de S. Agustín*, t.XXXII (BAC 498), p.435.

[47] SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, IV, XXIV, 31, en *Obras completas de S. Agustín*, t.XXXII (BAC 498), p.564. En este caso trata de la administración del bautismo a los infantes, quienes por no poder responder, lo hacen por medio de sus padres.

[48] SAN AGUSTÍN, *Epist.* 55, I, 2: «Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est», en *Obras completas de S. Agustín*, t.VIII (BAC 69), p.320-321.

[49] Hipólito de Roma en su *Tradición Apostólica*. Cf. BOTTE, B., *Hippolyte de Rome. La tradition Apostolique*, 2.ª edición (Paris 1968), p.84-86.

ción con la triple inmersión, al igual que lo habían propuesto los Padres [50].

Todos estos datos demuestran que la manera de administrar el bautismo durante la patrística fue una celebración, en la que tomaban parte activa quien recibía el sacramento y la comunidad. De esta concepción patrística, que considera el sacramento como acción, y, si hemos de hablar en términos agustinianos, debemos precisar que como una acción simbólica, fue discípula la primera escolástica. Pues se ha de decir que, a pesar de los reparos puestos a la definición de Hugo de San Víctor, la escolástica del siglo XII se mantuvo fiel a la concepción patrística que consideraba el sacramento como una acción.

Fue bajo la presión del hilemorfismo aristotélico cuando cambió la mentalidad; por ello, Santo Tomás, partiendo del principio hilemorfista que predica de la forma que confiere el ser a la cosa [51], y considerando que en los sacramentos las palabras se pronuncian a modo de forma y que el elemento sensible se ha de entender como materia [52], mantuvo como doctrina firme que Jesucristo había instituido los sacramentos de manera concreta e inmediata y que tan sólo bajo una revelación divina podía la Iglesia alterar la estructura morfológica y sintáctica de la frase que con valor de forma sacramental había sido determinada por Jesucristo [53]. Tal y como se desprende de su exposición doctrinal, Santo Tomás concibe cada signo sacramental como una realidad individual significante, determinada en cada uno de sus elementos a partir de la misma institución divina. Santo Tomás, con el apoyo del sistema hilemorfista, describe al signo sacramental en parangón con los entes físicos, de donde se deduce con claridad el proceso cosificante de los sacramentos.

Sin embargo, en el pensamiento del mismo Santo Tomás, y sin que el estudioso tenga que salirse de la *Suma Teológica*, se contiene cierto planteamiento digno de ser tomado en consideración por quien aspire a precisar en su totalidad el pensamiento sacramental del Santo.

Cuando Santo Tomás aborda la reflexión sobre el sacramento del bautismo, el primer tema con el que se enfrenta es el que hace referencia a la propia naturaleza de este sacramento. Y en tal contexto inquiere si el sacramento del bautismo es el agua o la ablución [54].

[50] *Sacramentarium Gelasianum*, edición de L. C. MOHLBERG, OSB (Roma 1968), p.74, n.449.

[51] Recuérdese que «forma dat esse rei» fue un principio fundamental en la ontología hilemorfista.

[52] *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 7.

[53] Ibid., III, q. 66, a. 6.

[54] Ibid., III, q. 66, a. 1.

Teniendo en cuenta que en cuestiones anteriores, e incluso en la misma en que ha formulado esta pregunta, Santo Tomás insiste en la necesidad de la determinación divina para fijar los elementos de materia y forma de los sacramentos, parecería lógico que en su respuesta se inclinase por el agua, materia instituida por Jesucristo. Sin embargo, no es así. En concomitancia con Pedro Lombardo cuando comenta a San Agustín, y en contra de Hugo de San Víctor cuando afirma que los sacramentos contienen la gracia, Santo Tomás sostiene que el sacramento radica en la ablución, es decir, en la acción de administrar la materia; por lo tanto, en la celebración. Con estas tres categorías intelectuales estructura su pensamiento: 1) afirma que en el agua, materia del sacramento, se da una virtud instrumental en orden a causar la gracia; 2) sostiene que tal virtud no radica permanentemente en la materia agua, y que tan sólo fluye hasta el hombre cuando es aplicada; y 3) concluye que en el momento de la aplicación de la materia es santificado el hombre, por lo que el sacramento propiamente dicho radica en la aplicación de la materia [55]. A tenor de estas tres proposiciones se ha de concluir de modo particular que el bautismo consiste en la ablución y, de modo general, que el sacramento no es una cosa, sino una acción.

Santo Tomás, con esta consideración dinámica de los sacramentos, empalmaba remotamente con San Agustín e inmediatamente con Pedro Lombardo. Cuando el Maestro de las Sentencias glosa las palabras de San Agustín: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* [56], afirma que el bautismo se llama ablución, es decir, acción de lavar el cuerpo exterior acompañada con la pronunciación de la fórmula verbal prescrita. Si se hace la ablución sin pronunciar las palabras, no hay sacramento; pero cuando se pronuncian las palabras sobre el elemento, se hace el sacramento, que no quiere decir que el elemento de manera estática y aisladamente se haga sacramento, sino que la ablución queda constituida en sacramento por la pronunciación de las palabras [57].

Esta comprensión del sacramento como acción, que, con matices propios en cada autor, ha corrido desde San Agustín a Pedro Lombardo y la ha recogido Santo Tomás en la parte agustiniana de su pensamiento sacramental, no se puede decir que haya sido, sin em-

[55] *Suma Teológica,* III, q. 66, a. 1: «In aqua autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quaedam sanctificationis virtus instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est vere sanctificationis subjectum; et ideo sacramentum non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquae ad hominem, quae est ablutio».

[56] SAN AGUSTÍN, *In Ioanis Evangelium tractatus,* 80, 3: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum», en *Obras completas de S. Agustín,* t.XIV (BAC 165), p.436-437.

[57] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum,* lib. IV, dist. 3, 1 (*PL* 192, col. 843).

bargo, la categoría predominante en la teología sacramental a partir del siglo XIII. La que se ha impuesto es la que identifica el signo con una realidad concreta, es decir, la que homologa el sacramento con una cosa. De tal forma ha sido así que, las pocas excepciones que se han dado en contrario y han considerado al sacramento como una acción, han sido tildadas de poco correctas. Por ejemplo, el único entre los grandes teólogos que ha definido el sacramento como una acción ha sido el jesuita Francisco Suárez, al decir que es una ceremonia sagrada y sensible que santifica de algún modo a los hombres y que significa esta santidad desde la institución divina [58]. En la definición de Suárez la nota diferencial del sacramento es la noción de acto simbólico realizado por la Iglesia que significa la gracia que otorga. Como un ejemplo del rechazo a la definición del sacramento propuesta por Suárez, precisamente por considerar el sacramento como ceremonia, es decir, por apreciarlo como una acción, puede servir el reproche formulado por Doronzo, quien afirma que con semejante formulación se desecha la categoría tradicional del signo. Un caso clarísimo el de Doronzo en el que se toma el signo sacramental como sinónimo de cosa y se reprueba como inválida la noción de ceremonia [59].

La doctrina sacramental propuesta por el Vaticano II es un constante alegato a la consideración del sacramento como una celebración de la Iglesia. Así, en la constitución dogmática sobre la Iglesia, el Concilio sostiene que la Iglesia, en cuanto comunidad sacerdotal, actualiza su carácter sagrado y su estructura orgánica por medio de los sacramentos y de las virtudes [60]. En este caso, los sacramentos, o, quizá mejor dicho, cada uno de los sacramentos es considerado como una acción de la Iglesia que repercute en su efecto sobre la perfección de la misma Iglesia. Por tanto, el sacramento ha de ser considerado como una acción eclesial, cuyo efecto, aunque recae de forma individual sobre cada uno que lo recibe, en último término actúa sobre la vitalidad de toda la Iglesia. En este precioso e importante número de *Lumen Gentium* se enseña que todo sacramento tiene una íntima vinculación con el desarrollo de la Iglesia y si, a título de ejemplo, se compara el modo como el Vaticano II describe el efecto de los tres sacramentos de incorporación a la Iglesia, se ad-

[58] FRANCISCO SUÁREZ, *Comentaria ac disputationes in Tertiam Partem D. Thomae*, dispt. I, sect. 4: «Sacramentum est sacra et sensibilis caeremonia, homines aliquo modo sanctificans, et veram animae sanctitatem ex institutione significans», en *Opera omnia*, tomus vigesimus (Parisiis 1866), p.23.

[59] DOROUZO, E., *De sacramentis in genere* (Milwaukee 1945), p.74. Después de haber reprodcido la definición de Suárez, apostilla Doronzo: «Haec definitio assumit pro genere non signum sed caeremoniam». Lo mismo le reprueba a Lercher por definir los sacramentos como «Symbola ritualia a Deo perenniter instituta».

[60] LG 11.

vierte que la diferencia que establece entre ellos viene precisada por un adverbio, es decir, por la modificación que afecta a la misma realidad de la incorporación a la Iglesia. Así, el bautismo incorpora a los creyentes a la Iglesia, la confirmación los une más íntimamente (*perfectius*) a la Iglesia, y la eucaristía los inserta plenamente (*plene*) en el cuerpo de Cristo [61], que es la Iglesia.

La formulación teórica del sacramento como celebración la ofrece el Vaticano II cuando propone que las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino públicas y, por lo tanto, son celebraciones de la Iglesia, que es «sacramento de unidad» [62]. Desde aquí se comprende que el Concilio haya descendido a concreciones prácticas y haya establecido como norma de conducta litúrgica que siempre que sea posible la celebración pública de los sacramentos sea preferida sobre la privada [63].

Como quiera que quien celebra el signo es siempre la comunidad eclesial, y como quiera que la administración del sacramento es una vivencia de la Pascua, se comprende que, a partir de la misma naturaleza del sacramento como celebración eclesial, cada administración de un sacramento tenga que ser una celebración festiva. Teniendo en cuenta que el adjetivo «festivo», que arranca de la doble dimensión eclesial y pascual de la celebración litúrgica de los sacramentos, no ha de ser considerado como un añadido más o menos postizo, sino como la consecuencia última de la fe profesada en la celebración, que induce a la esperanza y hace partícipes de la caridad. La nota festiva de la celebración litúrgica de los sacramentos arranca de la misma naturaleza del signo celebrado, que es eclesial y pascual.

Resulta sumamente significativo para la consideración de los sacramentos como signos celebrados que la segunda parte del *Catecismo de la Iglesia Católica,* la que hace referencia a los sacramentos, se denomine la celebración del misterio de Dios. Y dentro de esta denominación común, recibe un tratamiento especial el modo como la Iglesia administra los sacramentos, y en este caso el *Catecismo* habla de celebrar la liturgia de la Iglesia, y afirma que quien la celebra es la asamblea desde su estructura jerárquica [64]. En el *Catecismo,* la única palabra para describir la acción sacramental es «celebración», y el calificativo que la determina es eclesial, con lo que el sacramento queda descrito como la celebración de la asamblea cristiana.

[61] LG 11 y PO 5.
[62] SC 26.
[63] SC 27.
[64] *Catecismo de la Iglesia Católica,* segunda parte, cap. 2, art. 1, n.1136-1144.

La celebración sacramental, memoria y presencia del misterio de Cristo

Contra la tendencia cosificante de los sacramentos ha reaccionado la teología sacramental contemporánea, que se empeña en presentar el signo sacramental como un signo celebrado por la Iglesia en el que Dios concede al hombre el don gratuito de su gracia, mientras el hombre corresponda a esta donación sobrenatural con su aceptación voluntaria [65]. Este deseo de cambio en el planteamiento sacramental, que hoy día ha conseguido ya una aceptación general, fue vigorosamente planteado en su origen por Odo Casel con su teología de los misterios, y aunque en el capítulo primero ya hemos hecho una referencia a este fenómeno litúrgico y dogmático, es éste el momento en que debemos estudiar con cierta atención las aportaciones positivas de su planteamiento y las cuestiones que todavía quedan pendientes, para afianzar de modo definitivo el principio que establece de cada celebración sacramental que es una acción simbólica en la que se hace operativamente presente la Pascua redentora de Jesucristo.

Con formulación taxativa afirma Schilson que «el redescubrimiento del sacramento como acontecimiento simbólico recibió su primer impulso del movimiento litúrgico» [66]. La afirmación es verdadera, y los teólogos del movimiento litúrgico fueron capaces de replantear la consideración sobre los sacramentos cuando hicieron pasar su planteamiento de una visión meramente teórica a otra práctica; cuando dejaron los enunciados meramente abstractos y partieron en la reflexión sobre los sacramentos de las realizaciones concretas, es decir, de las celebraciones que dentro de la Iglesia cobran entidad litúrgica. Con el movimiento litúrgico comenzó a ser considerada la sacramentología a partir de la liturgia celebrada por la Iglesia. Este nuevo método de estudio y de reflexión sobre los sacramentos asumió desde el primer momento dos elementos nuevos, a saber, el de «acción» y el de «acción de la Iglesia». Y con ello, el simbolismo sacramental adquirió una dimensión a la vez dinámica y eclesial. El sacramento ya no era una «cosa», sino una «ación eclesial».

Como ya llevamos dicho, el autor principal de esta nueva manera de pensar fue Odo Casel; por ello intentaremos reconstruir su pensamiento [67]. En su planteamiento hay que distinguir dos momentos: el inicial, que en el estudio del misterio ofrece un planteamiento analó-

[65] ROGUET, A.-M., «I sacramenti nel loro valore di segni», en *SD* 12 (1967), 79-112; la referencia en p.84-85.

[66] SCHILSON, A., en ZADRA, D. y SCHILSON, A., «Símbolo y sacramento», *Fe cristiana y sociedad moderna*, 28, p.152.

[67] OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel O.S.B.* (Vitoria 1954).

gico a partir de las religiones comparadas, y el específicamente teológico, en el que propone la celebración litúrgica como la presencia real del misterio conmemorado. En el primer momento, cuando establece el estudio comparado de las religiones, Casel monta una relación analógica entre los misterios paganos y los misterios cristianos y sostiene que, así como que en las religiones mistéricas del helenismo el núcleo del culto mistérico consistía en reproducir el comportamiento salvífico del dios que era honrado en el culto, de tal manera que mediante el acto de culto se pretendía representarlo como actual en la misma celebración [68], del mismo modo ocurre en los sacramentos cristianos, y de un modo muy fundamental en el bautismo y en la eucaristía, pues mediante la celebración del signo sacramental se hace presente en estos sacramentos de manera simbólico-real la misma obra salvifica de Cristo, que históricamente perteneció al pasado [69].

Las conclusiones que de este planteamiento saca Casel son de tres tipos: la primera es meramente analógica entre culto pagano y culto cristiano, y dentro de la misma admite que externamente los sacramentos cristianos dependen de los paganos; la segunda es de tipo litúrgico-teológico, y con ella explica la naturaleza y finalidad del culto sacramental, y la tercera es litúrgico-moral, o, si se quiere, ascética, con la que propone que la manera idónea de participar en la obra salvifica de Cristo y el modo perfecto de establecer la unidad de destino con Cristo, que determina en su plenitud el ser cristiano, se da por la unión mistérica que se realiza en el acontecimiento simbólico-real de cada sacramento. Toda celebración sacramental de la Iglesia, según Casel, acaba siendo un momento en el que se hace presente el misterio de la Pascua de Cristo, y mediante la presencia real, y mistérica, de la Pascua el hombre se une a la muerte y resurrección de Jesucristo. Para comprender este postulado fundamental del pensamiento de Casel, hay que tener presente que su concepción teológica se apoya sobre la base de una genialidad, es decir, de haber hecho coincidir el concepto de misterio litúrgico con el de misterio salvífico sustentado por San Pablo. Para Pablo, como ya hemos dicho, el misterio no es un saber sobre la existencia de Dios o sus

[68] Oñatibia, I., en o. c., p.35-36, analiza con justa medida el comportamiento de Casel ante los misterios paganos y al defenderle de torcidas interpretaciones, escribe: «Cometen una injusticia con Casel quienes se empeñan en considerarle entre los críticos independientes que, como Bousset, Dieterich, Bultmann, Loisy, afirman, siguiendo las huellas de A. Reitzenstein, una dependencia esencial del Cristianismo con relación a las religiones paganas». En p.37-38 explica a Casel a partir de analogías profundas.

[69] Odo Casel expuso básicamente esta tesis suya en sus dos escritos: «Altchristlicher Kult und Antike», en *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche* (Münster 1926), p.9-28, y en *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953).

atributos, sino la expresión de la voluntad salvífica del Padre llevada a cabo por medio de su Hijo. Misterio y salvación en Pablo coinciden, y en Casel también. Esta fue su intuición genial y de ahí que la liturgia tenga siempre una vertiente de representación soteriológica, es decir, un modo de hacer presente el misterio que salva.

A la hora de concretar qué es la causalidad sacramental, es decir, cuando ha de exponer que en toda celebración litúrgica de los sacramentos se da una presencia real aunque mistérica de la Pascua, Casel acentúa la analogía tomada de las religiones mistéricas y sostiene que es la misma celebración simbólica del sacramento la que evoca y concede la gracia. Para Casel, la formula tridentina «ex opere operato» mantiene toda su vigencia, pero al interpretarla no recurre a ningún tipo de causalidad física o instrumental, sino que apela a la celebración eclesial del símbolo, y con su planteamiento está dando pie a la que después Rahner llamará causalidad simbólica. Según Casel, el sacramento causa la gracia en cuanto que es un símbolo celebrado por la Iglesia.

Emitiendo un juicio sobre el planteamiento general de Odo Casel, hay que decir del mismo que ofrece una recuperación del sacramento como signo, y que en este sentido se vincula a la teología patrística, y de un modo muy particular a la de San Agustín cuando definía al sacramento como un signo en función de la gracia. Y que al revalorizar la razón de signo, está clarificando el aforismo clásico entre los escolásticos que proponía de los sacramentos que causan la gracia que significan. La significación es el aspecto fundamental dentro de la teología sacramental, pues a través del signo se adivina y con ello se alcanza a comprender el efecto del sacramento. Para Odo Casel, el punto fundamental en la sacramentología es precisamente el que establece la relación entre signo y efecto, entre signo y presencia real del misterio celebrado en su significación, que por ser presencia real acaba siendo también operativo.

La teoría de Casel ha sido, sin duda alguna, el planteamiento teológico-litúrgico más interesante y de mayor repercusión eclesial que se ha dado en todo el siglo XX. Muchas han sido las voces que se han alzado tomando partido en favor suyo o en su contra. Y de todas ellas debemos prestar una especial atención a las críticas de K. Prümm y de G. Söhngen. Escucharlas ayudará a matizar algunos aspectos del pensamiento de Casel.

Prümm fue sin duda el teólogo que con mayor energía se opuso al planteamiento de Casel, aunque al hacerlo no atacó directamente al núcleo de toda su concepción litúrgico-teológica, sino a una parte muy determinada de su pensamiento, en concreto a la interpretación y aplicación que Casel hacía del misterio pagano como base analógica para su elaboración teológico-litúrgica. Según el planteamiento

de Odo Casel, el misterio tiene un sentido estrictamente cultual, y partiendo de esta interpretación lo asume como principio para fundamentar su teoría acerca de la presencia real, aunque simbólica, de Cristo en las acciones sacramentales. En cambio para Prümm, el misterio se ha de tomar en una acepción básicamente intelectual, por lo que es el fundamento sobre el que se apoya el cuerpo doctrinal del cristianismo, es decir, el contenido de la profesión de la fe [70]. A tenor de esta concepción distinta del misterio, la exégesis sobre San Pablo que uno y otro realizaron fue diversa, y a partir de los mismos textos cada uno sacó sus propias conclusiones con las que reprobar la concepción del otro. Otro aspecto cabe distinguir en la pugna entre estos dos pensadores y del cual cada uno de ellos acusaba al otro. Según Prümm, Casel sobrevaloraba los contenidos religiosos y hasta morales de los misterios paganos; en cambio, Casel le achacaba a Prümm tener una visión baja y denigrante de los mismos. Como se ve, la disputa entre Prümm y Casel no giraba en torno a la concepción sobre el modo de explicar la causalidad sacramental, pues, dado su planteamiento fundamentalista, versaba sobre la interpretación del misterio y, en consecuencia, sobre la validez o invalidez de apoyar en San Pablo, y por ello en la Sagrada Escritura, la teoría sobre la presencia cultual y mistérica de Jesucristo en las celebraciones sacramentales.

El caso de Söhngen fue distinto [71]. Entrando directamente en crítica confrontación con la teoría sacramental de Odo Casel, consideraba que la supuesta objetividad sacramental formulada por Casel ni se sustenta teológicamente ni exegéticamente se apoya en San Pablo, en concreto en el texto bautismal y mistérico de Romanos 6, ni tampoco en los testimonios patrísticos aducidos [72]. Frente al objetivismo de Casel que sustenta en sí misma, es decir, en la misma acción litúrgica, la presencia real del misterio celebrado, Söhngen defiende que la presencia real del misterio no es una realidad que subsiste en sí y para sí, sino que se actualiza operativamente sólo en el momento y en cuanto se realiza en nosotros y para nosotros. Para Söhngen, en último término, el misterio se hace presente mediante el efecto de la causalidad, y por lo tanto no es una presencia del misterio mismo, sino del efecto del misterio. Partiendo de la concepción clásica del sacramento que lo considera un signo eficaz, y teniendo en cuenta el proceso de interiorización exigido por el mismo sacramento, Söhn-

[70] PRÜMM, K., *Der christlicher Glaube und die altheidnische Welt*, dos tomos (Leipzig 1935); «Mysterion von Paulus bis Origenes», en ZKTh 61 (1937), 391-425.

[71] SÖHNGEN, G., *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, segunda ediciôn (Bonn 1940) y *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn 1938).

[72] OÑATIBIA, I., «Teoría de Sôhngen», en *La presencia de la obra redentora*, p.103-108.

gen en su discusión con Odo Casel acuña una terminología nueva y habla del «sacramento interior» para expresar que el misterio no se hace objetivamente presente en su realidad misteriosa, sino tan sólo como efecto sacramental y en atención a la disposición interna del hombre para recibirlo.

Teniendo en cuenta que desde la escolástica no resulta fácil mantener la teoría de Casel, pues autores como Pedro Lombardo sostenían directamente que la eucaristía es signo de la Pasión, pero no es la misma Pasión [73], se comprende que Söhngen, buen conocedor de la escolástica, mantuviese su pensamiento íntimamente ligado al de los escolásticos y de un modo muy particular al de Santo Tomás, que propugna la unión con Cristo como efecto del sacramento, y de un modo especial por medio del carácter sacramental. Y quizá por esta misma propensión de su manera de pensar, Söhngen se mantuvo fiel al aforismo clásico según el cual los sacramentos, en cuanto son signos, causan lo que significan, aunque lo interpreta con razones propias que vinculan la objetiva operatividad sobrenatural del sacramento a la actividad también sobrenatural de la persona humana, con lo que abre la meditación sobre los sacramentos hacia una dimensión antropológica.

Las reacciones surgidas frente al planteamiento de Odo Casel no tuvieron un efecto negativo, antes bien supusieron aportaciones positivas que ayudaron a perfilar algunos rasgos que en el pensamiento original de Casel no aparecían perfectamente diseñados. A base de las objeciones de Prümm, Odo Casel fue matizando el extremismo de su acepción del misterio, hasta llegar a admitir que también tiene un sentido intelectual con una referencia directa al contenido verdadero del misterio. Los reparos interpuestos por Söhngen, al subrayar la intervención activa del hombre en la recepción del sacramento y, por lo tanto, en la causalidad del mismo, dieron como resultado que la teoría de Casel se abriese hacia una dimensión antropológica que originalmente no había tomado en consideración. Hoy día se ha de reconocer que la teoría teológica de Odo Casel, prescindiendo del aparato analógico que la precede y que establece la relación entre los misterios paganos y los cristianos, en cuanto propone la presencia real del misterio en el acto de culto, ha alcanzado un amplio reconocimiento e incluso parece que ha sido admitida tanto por el magisterio de Pío XII en la *Mediator Dei*, al proponer que en toda celebración litúrgica están presentes la Iglesia y su divino fundador, como por la autoridad del Concilio Vaticano II, que en la constitución

[73] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 12, 1 (*PL* 192, col. 864).

apostólica *Sacrosanctum Concilium* habla de la especial presencia de Cristo en las acciones litúrgicas de la Iglesia [74].

Por tratarse de un asunto en el que se vio inmiscuido el magisterio del Papa, damos una somera referencia a lo ocurrido con ocasión de la publicación de la encíclica *Mediator Dei.* En esta encíclica, como ya hemos dicho, puede entreverse como una insinuante aprobación de la teoría de Casel sobre la presencia de los misterios. Así lo interpretaron los benedictinos [75], y es de suponer que nada hubiese pasado si los monjes se hubiesen reducido a exponer sus opiniones y no hubiesen llegado a comprometer la independencia del pensamiento de Pío XII, al identificarlo con el de Odo Casel. La respuesta, por medio del Santo Oficio, no se hizo esperar, y Roma declaró la autonomía del pensamiento del Papa, que en la encíclica sólo aparece ligado con la doctrina tradicional de la Iglesia. A estas horas, y hablando con rigor, no se puede decir que la *Mediator Dei* ataque o defienda la doctrina de Casel. A este respecto no dice nada explícito. Lo que sí es cierto, como advierte Oñatibia, es que el lenguaje litúrgico de la encíclica, por su viveza y modernidad, resulta sorprendente si se le compara con el estilo de anteriores documentos de la Curia Romana. Y esta vivencia de modernidad eclesial, hay que reconocerlo, es en sí misma hija del movimiento litúrgico, cuya influencia comenzaba a dejarse sentir ya en amplios ámbitos de la Iglesia, incluido el de Roma. Al margen de todo planteamiento polémico, y pensando hoy en lo que ocurrió ayer con ocasión de los comentarios a la encíclica, resulta presumible que si los abades benedictinos [76], al escribir sus comentarios a la encíclica, no se hubiesen manifestado tan inclinados a lo suyo y no se hubiesen dejado arrastrar por el atractivo de la propia escuela, nada hubiese pasado y ahora se podría pensar que la encíclica sostiene de hecho una cierta vinculación con la doctrina de los misterios propugnada por Casel.

Ni la acogida que ha tenido la teoría de Odo Casel por parte de no pocos teólogos, ni el mismo reconocimiento del magisterio eclesial, si es que lo ha tenido, quiere decir que en la argumentación de Odo Casel no queden lagunas que rellenar y cuestiones que precisar. Y una de estas lagunas, por cierto, es de no poca importancia. Tratar de explicar cómo se puede dar en el acto de culto de hoy la presencia real de un hecho que por ser histórico pertenece al pasado del ayer, es sin duda una cuestión de máximo interés, que está pendiente de

[74] DS 384 y SC 7.

[75] Oñatibia, I. en *La presencia de la obra redentora,* p.83-85 ofrece una buena información sobre lo ocurrido.

[76] Los abades que escribieron fueron el de Maria Laach, Basilio Ebel, y el de Seckau, B. Reetz. Las referencias de publicación en OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora,* p.83-84.

un razonamiento adecuado. Hay que tener en cuenta que ya en los tiempos de Casel este fue, quizá, el aspecto de su teoría más puesto en litigio. Y para valorar su dimensión y percatarse de su trascendencia hay que tener en cuenta que su contenido afecta no sólo a la opinión de un teólogo, sino a una afirmación que de alguna manera está presente en la conciencia litúrgica de la Iglesia y que ha llegado a cobrar carta de naturaleza en el mismo magisterio eclesial. Porque no se puede olvidar que, desde el momento en que el Concilio Vaticano II no se ha reducido a afirmar que en la misa se aplica la obra de la redención, sino que ha enseñado que sobre el altar se celebra la obra de la redención, ha admitido, al margen de las teorías de las escuelas, una presencia real que es anterior y superior a la mera presencia operativa que se da al aplicar el efecto del sacrificio. Partiendo de esta enseñanza conciliar que propugna la presencia real, y por real operativa, de la obra de la redención, *opus exercetur,* dice el Vaticano II, bien vale la pena abrir un interrogante con el que formular metodológicamente la pregunta sobre la posibilidad de la presencia real del misterio perteneciente al pasado en la actual celebración litúrgica de la Iglesia.

Para reformular la pregunta crítica que se suscitó entre los intelectuales cuando oyeron hablar de la presencia real de un misterio ocurrido en el pasado, tomamos de prestado la formulación de Oñatibia que dice así: «¿Cómo se puede entender que un hecho que pertenece al pasado histórico se haga presente de nuevo en una acción ritual que se realiza en otro tiempo de la historia?... ¿Cómo se realiza esta presencia? ¿De qué clase de presencia se trata?» [77]. Aquí radica la cuestión. Y si fuese Casel quien tuviese que contestar a estas preguntas diría que la presencia del misterio se da en el sacramento de forma objetiva y que, por lo tanto, la razón de ser de su presencia es anterior a la causalidad que de hecho actúa sobre el hombre precisamente por estar presente. Si se presta atención a lo dicho, se advierte que la dificultad teórica se acrecienta, en la medida en que se le escucha afirmar a Casel que el misterio obra porque está realmente presente, y que no se hace presente sólo por medio del efecto que causa.

Según la teoría de Odo Casel, el que está presente en la acción litúrgica es el misterio, y como consecuencia de su presencia, causa el efecto propio. No cabe duda de que para una mente regida por categorías que identifica la historia con la presencia física le resultará más que difícil, acaso imposible, explicar que un hecho pasado tenga presencia real en el presente. Ahora bien, como un estudioso no debe quedarse en la mera narración de las ideas, sino que debe,

[77] OÑATIBIA, I., o. c., p.23-24.

en la medida de lo posible, intentar dar una solución a los problemas que estudia, vamos a procurar en este caso dar una solución, y para ello nos instalamos en una perspectiva nueva que nos aporte categorías históricas distintas a las que se utilizaron en el pasado, con las que poder dar razón de un hecho pasado que es presente. Y para que la claridad nos acompañe desde el primer momento, nos adelantamos a advertir que la cuestión, desde el punto de vista metodológico y sistemático se reduce a un planteamiento sobre qué es y cómo ha de entenderse la historia.

Establecer la relación entre el pasado, el presente y el futuro como urdimbre del acontecimiento histórico es una de las cuestiones que ha apasionado y continúa apasionando al pensador del siglo XX. Determinar el vínculo existente entre el hecho ocurrido ayer y captado hoy con una objetividad operante es una de las cuestiones que ha apasionado a la filosofía, y en parte también a un sector de la teología de nuestro siglo. El siglo XIX hizo ya sus tanteos en busca de solución a base de la doble concepción de la historia como evolución biológica y como desarrollo dialéctico, aunque no fue capaz de ofrecer una respuesta adecuada y satisfactoria a la pregunta que nos interesa. Los historiadores del siglo XIX no fueron capaces de superar el materialismo, y con ello se incapacitaron para concebir el hecho histórico como un acontecimiento abierto hacia su propio futuro. En el siglo XX, los filósofos, preocupados temáticamente por la historia, han emprendido caminos nuevos y, superando todo tipo de mecanicismo, se han convencido de que la historia no es una ciencia empírica que reside en la acumulación de datos exactos [78], y que no es tampoco algo que está fuera del hombre, sino que han cambiado el punto de mira y han comprendido que el hombre forma él mismo parte de la historia, y desde ahí se han preguntado qué repercusión tiene el pasado para el hombre en función del presente [79]. Los modernos filósofos de la historia, y también algún teólogo, como Bultmann, distinguen dos momentos bien diferenciados en el hecho histórico, a los cuales les han otorgado incluso nombres distintos. Re-

[78] Ortega y Gasset, con sarcasmo hasta cierto punto cruel, hace mofa de los historiadores positivistas de Alemania y escribe: «Los métodos, que son pensar mecanizado, han permitido, sobre todo en Alemania, el aprovechamiento del tonto. Y, sin duda, es preciso aprovecharlo, pero que no estorbe, como en los circos. En definitiva, los métodos históricos sirven sólo para surtir datos a la historia», en «La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la historiología», en *Obras completas* IV, segunda edición (Madrid 1951), p.533.

[79] Como puntos de referencia a este tema ofrecemos tan sólo tres nombres: el de Ortega y Gasset, con su artículo ya citado; el de Xavier Zubiri, en su estudio «Nuestra actitud ante el pasado», en *Naturaleza, Historia y Dios*, segunda edición (Madrid 1951), p.302-317, y, por último, el de Bultmann en su libro *Gesichte und Eschatologie* (Tübingen 1958).

servan el nombre de historia para el acontecimiento concreto que se ha dado en un momento determinado, y a la repercusión viva que este mismo hecho tiene en el futuro, a su presencia en el mañana, la denominan historicidad [80]. Y hay que advertir que a quien reflexiona sobre el sentido de la historia lo que de veras le interesa es la historicidad, es decir, la repercusión del hecho histórico. Y este planteamiento resulta claro y convincente desde el momento en que se ha tomado en consideración al hombre como formando parte de la historia. Porque esta incorporación, que no es circunstancial, sino integral, por formar parte del ser histórico del hombre, obliga a preguntarse sobre la pervivencia del ayer en el hoy, desde el momento en que ambos quedan integrados en la unidad vital del hombre. A partir de aquí se puede afirmar que el ayer pervive en el hoy, al que fundamenta. En esta línea de pensamiento, Zubiri ha podido afirmar: «Somos el pasado, porque ya no somos realmente la realidad que el pasado fue en su hora. Somos el pasado, porque somos el conjunto de posibilidades de ser que nos otorgó el pasar de la realidad a la no realidad. Por esto, estudiar el presente es estudiar el pasado, no porque éste prolongue su existencia en aquél, sino porque el presente es el conjunto de posibilidades a que se redujo el pasado al desrealizarse» [81].

En todo hecho histórico, siguiendo los postulados de Zubiri, hay dos momentos: el que pertenece al ayer, con la concreción de sus circunstancias espaciales y temporales que lo delimitan en la realidad que se dio una vez, que es irrepetible, que ha desaparecido para siempre, y que, al «desrealizarse», según el decir de Zubiri, ha dejado de ser realidad, pero sus posibilidades no sólo perviven en el presente, sino que lo engendran hasta darle consistencia.

Recurriendo a esta distinción zubiriana para explicar el modo cómo puede hacerse realmente presente en la liturgia el misterio sobrenatural, es decir, el acontecimiento salvífico de la Pascua, habrá que afirmar que ningún hecho de los que integraron la obra de la redención, tomado en la concreción del espacio y del tiempo en que tuvo lugar, es repetible. Se ha de afirmar que en su temporalidad se ha «desrealizado», que ya no es, aunque siempre queda la noticia verídica que le otorga la consistencia de haber sido un hecho real y no una mera fantasía, pero esto es otra cuestión. Ahora bien, la repercusión del hecho de la Pascua, es decir, de la muerte y resurrección de Jesucristo, no solamente pervive en el futuro, sino que, gracias a

[80] Un perfecto exponente de este planteamiento lo ofrece Bultmann cuando distingue entre «Gesichte» o hecho histórico y «Geschichtlichkeit» o pervivencia del hecho histórico en el futuro.

[81] ZUBIRI, X., o. c., p.317.

ella, a su presencia en la acción litúrgica de la Iglesia, alcanzamos la propia entidad cristiana y somos lo que somos. Si desde el punto de vista de la filosofía de Zubiri, el hombre de hoy es el engendrado por las posibilidades del ayer, teológicamente hablando hemos de afirmar que el hombre de hoy tiene vida sobrenatural desde los hechos históricos de Cristo, que no son un mero recuerdo, sino que son un presente desde las posibilidades de valor infinito que tuvieron en el momento de ser realidad histórica. Y la liturgia es el momento en que aquellas posibilidades se hacen realmente presentes, y porque están presentes obran, como ha enseñado el Vaticano II. A la luz del Concilio se puede decir que la Iglesia se va realizando en plenitud en la medida en que vive la presencia del misterio [82]. A tenor de esta reflexión se hace comprensible el pensamiento de Odo Casel cuando afirma que primero es la presencia real y objetiva del misterio y después la operatividad.

En toda celebración litúrgica, y por lo tanto en toda acción sacramental, quien se hace presente hoy es el mismo hecho salvífico obrado por Cristo ayer, y a través de su presencia real y misteriosa proyecta la operatividad, que arranca también del ayer histórico. Quizá a partir de aquí cobran un significado pleno las certeras palabras de San Agustín que dicen: Si bautiza Pedro, es Cristo quien bautiza; si bautiza Pablo, es Cristo quien bautiza; si bautiza Judas, es Cristo quien bautiza [83], porque, en último término, quien está presente en toda acción sacramental de la Iglesia, y por extensión en cualquiera de sus celebraciones litúrgicas, es el misterio salvífico de Jesucristo con la virtualiad de un hecho histórico que es actual.

La obra redentora obrada por Cristo durante su existencia histórica se actualiza en la acciones sacramentales de la Iglesia. Y para reforzar esta afirmación hemos de referirnos al comportamiento del Vaticano II cuando, al proponer la razón de sacrificio que tiene siempre cualquier celebración eucarística, no se contenta con afirmar que en la misa se aplican los méritos conseguidos por Cristo en el calvario, y con todo énfasis sostiene que cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, se realiza la obra de la redención [84]. Sería demencial pensar que en el altar se repite en su materialidad el hecho histórico de la muerte de Cristo, el ayer, pero todos hemos de admitir que en el altar se reproduce cuanto fue y cuanto tiene de pervivencia el sacrificio salvífico de la muerte de Cristo, es decir, se

82 LG 11.

83 SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium*, 6, 8: «Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Iudas baptizet, hic est qui baptizat», en *Obras completas de S. Agustín*, t.XIII (BAC 139), p.194-195.

84 LG 3: «Quoties sacrificium crucis, quo Pascha nostrum immolatus est Christus (1 Cor 5,7), in altari celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur».

obra el mérito de su ofrecimiento redentor. De ahí que la misa, como enseña Trento, sea auténtico sacrificio, y no una mera conmemoración del sacrificio.

Un hecho a tener en cuenta para comprobar el asentimiento de la Iglesia a la presencia real del misterio en sus celebraciones litúrgicas, es la evocación que hace del pasado mediante el recuerdo, lo cual equivale a reconocer presente lo que como dato histórico pertenece al ayer. Así, la celebración eucarística, supremo acto litúrgico de la Iglesia, tiene lugar sobre el esquema del recuerdo, de la anamnesis. En el canon romano se emplea la fórmula *unde et memores*, y en las restantes plegarias eucarísticas el recuerdo constituye el armazón de su estructura, por cuanto la celebración eucarística es siempre un memorial. Y lo mismo puede decirse de toda celebración sacramental, pues en cada una de ellas se recuerda al Señor que perdona, conforta, constituye en unidad matrimonial o envía a anunciar el evangelio. En toda celebración sacramental, como ha enseñado el Vaticano II, se recuerda al Señor que está presente. Y esto es así porque todo recuerdo litúrgico, toda anamnesis, representa y concreta la figura misteriosa y redentora de Jesucristo que por evocado está presente y, en consecuencia, con presencia operativa.

El sacramento, en cuanto recuerdo y presencia del Señor, aglutina en sí de manera sintética toda la historia de la salvación en los tres momentos del pasado, el presente y el futuro a partir de la Pasión del Señor como acontecimiento cumbre de la redención del hombre [85]. Nadie como Santo Tomás ha plasmado con tanta lucidez esta realidad, al afirmar del sacramento que es un signo que recuerda lo que ha pasado, la Pasión de Cristo, que demuestra lo que ocurre en el hombre, la gracia que recibe como don merecido por la Pasión de Cristo, y que prefigura la gloria futura que el hombre habrá de recibir [86]. Por ello, la realidad sacramental no se agota en ser causa de la gracia en un momento dado, sino que por la misma razón de su causalidad sacramental actualiza el pasado en el presente y proyecta el presente hacia el futuro escatológico. El sacramento, en su sentido pleno, es la síntesis de la historia salvífica que opera sobre el hombre, ya que causa en él la gracia en el presente desde el pasado que actualiza, y lo proyecta hacia la plenitud en el futuro eterno de la visión beatífica. El sacramento acaba siempre posibilitando al hombre la realización de su finalidad última y escatológica. Y si se tiene

[85] HAERDELIN, A., «Dos caminos para aproximarse a la teología sacramentaria de Santo Tomás de Aquino», en *Veritas et sapientia* (Pamplona 1975), p.355.

[86] *Suma Teológica*, III, q. 60. a. 3, ad c.: «Sacramentum est signum rememorativum ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, praenuntiativum futurae gloriae».

en cuenta que toda acción sacramental es siempre una acción de la Iglesia, se habrá de concluir que en la sacramentalidad eclesial se da la presencia real del misterio de Cristo. Esto es en último término lo que el Vaticano II ha enseñado [87]. Por ello, Schillebeeckx ha escrito con toda precisión: «Los sacramentos en su calidad de "mediación" entre Cristo y nosotros, deben considerarse menos como un lazo entre el sacrificio histórico de la Cruz y nuestro mundo del siglo veinte, que como un lazo entre el Cristo que está ahora vivo en el cielo y nuestro mundo actual. Más exactamente, en los sacramentos se realiza el encuentro inmediato entre el Kyrios vivo y nosotros. Los sacramentos son este encuentro. Y este encuentro inmediato con Cristo explica precisamente la triple dimensión histórica de los sacramentos» [88].

El Espíritu Santo, móvil del comportamiento sacramental de la Iglesia

Hemos estado afirmando que hoy se predica de modo casi unánime de los sacramentos que son acciones celebradas por la Iglesia. Quien analiza los motivos por los que se ha llegado a esta afirmación, advierte que ha sido el cambio de perspectiva en la consideración de los sacramentos la que ha motivado esta manera nueva de enjuiciarlos. Y es que la actual reflexión sacramental ya no se fundamenta en la consideración abstracta y apriorística de los sacramentos, sino en su valoración como realidades concretas celebradas por la Iglesia. El hecho de la liturgia que celebra los sacramentos ha servido de móvil inductor para afirmar de los sacramentos que son acciones.

Este nuevo planteamiento, que desde un punto de vista lógico es sumamente correcto, pues lo que se celebra tiene siempre un sentido dinámico y por lo tanto acaba siendo una acción, suscita en la reflexión teológica una pregunta que desde su sencillez resulta fundamental. Que la Iglesia celebre los sacramentos, es un hecho tan patente que no requiere ulterior prueba ni reflexión. Pero precisamente a partir de este hecho tan claro surge formulada esta otra pregunta: ¿por qué celebra la Iglesia los sacramentos? Reflexionar sobre un hecho apoyándose sobre el hecho que se investiga adquiere visos de un planteamiento sofista; por ello, si se quiere explicar el porqué del

[87] SC 7: «Christus Ecclesiae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis... Christus Ecclesiam, sponsam suam dilectissimam, sibi semper consociat, quae Dominum suum invocat et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit».

[88] SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1965), p.78.

hecho eclesial de la celebración de los sacramentos es preciso atender a la pregunta formulada con la intención de conseguir una respuesta convincente.

Prescindiendo en este momento de las muchas cuestiones que se refieren de modo directo a la institución de los sacramentos, y a las que tendremos que dedicarnos en el capítulo próximo, hemos de mantener la pregunta formulada con el intento de averiguar por qué la Iglesia celebra los sacramentos. Y si queremos contestarla con respuesta clara y concisa, habremos de decir que la Iglesia celebra los sacramentos porque cree en la palabra de Jesucristo y, al mismo, tiempo la obedece. Cree en la palabra de Cristo, que impera las acciones sacramentales, y presta obediencia a esta palabra, que le ha sido propuesta como un imperativo institucional. Por ello, toda acción sacramental, la administración de cualquier sacramento, es de modo simultáneo un acto de fe y un acto de obediencia de la Iglesia a la palabra de Jesucristo. Porque la Iglesia cree en la palabra que Cristo dijo y porque obedece a lo que Cristo mandó por su palabra, administra cada día los sacramentos. Por ello, se ha de concluir que mientras la Iglesia se mantenga fiel y crea y obedezca a la palabra institucional de Jesucristo, continuará teniendo en su vida un comportamiento sacramental.

Quede pues claro que el sacramento en concreto, es decir, cada administración sacramental es una respuesta de fe y obediencia de la Iglesia a la palabra de Jesucristo. Ahora bien, como quiera que la Iglesia no es una entelequia, ni una entidad muerta, sino un cuerpo vivo y orgánicamente estructurado, según la describe el Vaticano II [89], de ahí que su respuesta a la palabra de Jesucristo, por necesidad, tiene que ser también orgánica y viva, es decir ha de tener la estructura de una acción celebrada por toda la Iglesia en respuesta a la palabra de Jesucristo.

Pero cuando la Iglesia responde a la palabra de Dios no lo hace a impulso de factores meramente humanos, como pueden ser la científica verificación histórica de un dato sobre el mandato institucional de Cristo, o la lógica conclusión de un silogismo correctamente compuesto y que conduce necesariamente a la aceptación de la fe. Y no ha de ser así porque la palabra revelada de Jesucristo, aunque en su realidad temporal fue un hecho que se realizó dentro de un marco histórico concreto y que se expresó con categorías lógicas, no se comprende en su contenido sobrenatural ni por el exclusivo camino de la verificación histórica ni tampoco por el de la conclusión lógica. Así se desprende del texto del Evangelio que transcribe la parábola propuesta por Jesucristo en la que Yahvéh, al denegar la petición del

rico Epulón para que el mendigo Lázaro se hiciera presente entre los vivos a fin de que sus heramanos no cayesen también en aquel lugar de tormento, afirma de modo contundente que quien no obedece a Moisés y a los profetas, aunque vea resucitar a un muerto no creerá [90]. La fe, según la doctrina de la parábola, no se apoya en hechos extraordinarios, sino en la aceptación de los profetas. Y en la misma línea de pensamiento, el Evangelio recuerda que Jesús proclamó ante Caifás su condición de hijo de Dios, y que sus palabras fueron entendidas en su materialidad, y esta intelección, en vez de inducir a un acto de fe, condujo a una blasfemia que acabó siendo argumento para la muerte de Cristo [91]. Caso clarísimo en el que se comprueba que la fe no es la conclusión de un mero silogismo en el que las premisas proponen como entendido un hecho sobrenatural y la conclusión ha de ser necesariamente creer en este hecho. A la fe no se llega por el camino de la historia ni por el de la razón, aunque una y otra sean dos potentes aldabas que suscitan en la inteligencia y en la sensibilidad del hombre la preocupación por Dios y por su búsqueda. El hombre llega hasta Dios motivado y conducido por el impulso del Espíritu Santo, sin cuya ayuda nadie puede pronunciar ni el nombre del Señor [92]. Desde aquí hay que concluir que la fe y la obediencia de la Iglesia en su comportamiento sacramental son obra del Espíritu Santo, que la impulsa a creer en la palabra institucional de los sacramentos y la dispone para obedecerla. Bajo el impulso del Espíritu Santo, la Iglesia responde a la palabra de Dios con la celebración litúrgica de los sacramentos.

Si es cierto, como se ha preguntado Congar [93], que la reflexión mantenida tradicionalmente en el seno de la teología latina, y por derivación también en el comportamiento litúrgico, no ha tomado en consideración suficiente la acción del Espíritu Santo a la hora de enjuiciar la razón de ser de la Iglesia y de su comportamiento sacramental, pues ha contemplado los sacramentos desde una perspectiva exclusivamente cristológica sin contar apenas con la participación del Espíritu Santo, con grata satisfacción se advierte en la teología posconciliar un cambio de planteamiento basado en el recurso directo a la acción eclesial del Espíritu Santo.

Desde el punto de vista de los sacramentos, la teología está reavivando la conciencia sobre el cometido del Espíritu Santo en cada celebración sacramental, a partir de la invocación epiclética que le dirige la Iglesia en cada celebración eucarística. Una observación

[90] Lc 16,27-31.
[91] Mt 26,65.
[92] 1 Cor 12,3.
[93] CONGAR, Y., «Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine?», en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théol. G. Philips* (Gembloux 1970), 41-63.

atenta a los ritos sacramentales permite advertir que en su íntima estructura litúrgica contienen siempre una invocación al Espíritu Santo. La Iglesia, reunida en la fe por la fuerza del Espíritu, al celebrar la palabra de Cristo en la acción sacramental reconoce y proclama que la gracia causada por los sacramentos es siempre un don divino que, como tal don, es concedido siempre por el Espíritu Santo. Por ello, la Iglesia, desde su estructura orgánica, invoca al Espíritu Santo para que el signo sacramental otorgue al hombre la eficacia que tiene asignada desde el momento mismo de su institución. Así se refleja en las plegarias eucarísticas elaboradas después de la reforma litúrgica promovida por el Vaticano II. Al comienzo de la plegaria II, inmediatamente antes de la consagración, la oración dirigida al Padre dice: «Santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu, de manera que sean para nosotros cuerpo y sangre de Jesucristo, nuestro Señor». Con contenido idéntico, aunque con redacción algo más amplia, en la plegaria III y también antes de la consagración se le pide al Padre «que santifiques por el mismo Espíritu estos dones que hemos separado para ti, de manera que sean cuerpo y sangre de Jesucristo, Hijo tuyo y Señor nuestro». Y en ambas plegarias, después de la consagración, se pide de nuevo la intervención del Espíritu Santo para que la presencia eucarística de Jesucristo cause sobre los fieles la unidad eclesial, efecto propio de la eucaristía [94]. La invocación al Espíritu, la epiclesis eucarística, no pone en tela de juicio la causalidad de los sacramentos *ex opere operato* enseñada por Trento, sino que reconoce que aquello que se realiza en todo sacramento es una acción que desde su naturaleza sobrenatural requiere la fundamentación cristológica y la presencia activa del Espíritu Santo.

Así se ha de deducir del texto institucional de Jn 20, 21 en el que la capacidad de perdonar el pecado va vinculada a la recepción del Espíritu Santo. Y si esta recepción está vinculada de modo institucional a la fundamentación del sacramento del orden, la estructura que ella supone continúa obrando en cada circunstancia cuando el ministro como tal ministro confiere un sacramento. Una perfecta interpretación de este pasaje de San Juan la ofrece Lutero cuando afirma que hay dos modos de recibir el Espíritu Santo, uno que afecta directamente a la santidad personal, y es el más importante, y otro que hace referencia directa al ministerio, y en virtud de cuya recepción las acciones sacramentales conceden de manera infalible la gracia de Dios [95]. Desde aquí Lutero acierta en su formulación cuando

[94] En la plegaria eucarística II la oración dice: «Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del cuerpo y sangre de Cristo», y en la III se pide: «para que... llenos de su Espíritu Santo formemos en Cristo un sólo cuerpo y un sólo espíritu».

[95] LUTERO, *Wochenpredigten über Joh. 16-20*, *WA* 28, 467, 40-468, 8.

al ministerio lo llama ministerio del Espíritu Santo. Y apropiándonos este modo de decir, a todos los sacramentos deberíamos denominarlos sacramentos del Espíritu Santo.

La presencia del Espíritu Santo en toda acción sacramental no puede faltar nunca, si se tiene en cuenta que el orden salvífico de la redención implica tanto la misión del Verbo como la del Espíritu Santo. Porque si Jesucristo, como el Verbo encarnado, obró objetivamente la redención en la cruz, tan sólo a través del Espíritu Santo alcanza en cada hombre el efecto pleno cuando llega a ser redención personal. Y si se tiene en cuenta que los sacramentos son los medios a través de los cuales se le aplica al hombre la gracia merecida por Jesucristo, en su administración tiene que estar operativamente presente el Espíritu para que cada persona, hombre o mujer, se disponga a recibir el don divino que le salva. Si la salvación es siempre obra de Cristo y del Espíritu Santo, los sacramentos han de serlo también, por ser los medios a través de los cuales llega hasta el hombre el don salvífico de la Pascua.

CAPÍTULO VI

LOS SACRAMENTOS, SIGNOS INSTITUIDOS POR JESUCRISTO

BIBLIOGRAFIA

ARNAU-GARCÍA, R., «La posibilidad de evolución en los ritos sacramentales», en *ASV* 8 (1964), 5-27; BERNARDS, M., «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament», en MThZ 20 (1969), 29-54; COLOMBO, J., «Dove va la teologia sacramentaria?», en *SC* 102 (1974), 673-717; LANDGRAF, A. M., «Materia und Form im äusseren sakramentalen Zeichen» y «Substantia sacramenti», en *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1 (Regensburg 1954), p. 109-118 y p. 158-168; LENNERZ, H., «Salva illorum substantia», en *Gregorianum* 3 (1922), 385-419 y 524-557; PASCHER, J., *Evolución de las formas sacramentales* (Madrid 1966); RAHNER, K., *La iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967); RAMBALDI, G., «La proposizione 27 di Alessandro VIII ed il potere della Chiesa sui sacramenti», en *Gregorianum* 31 (1950), 114-124; SCHOLZ, F., *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Ales* (Breslau 1940); SEMMELROTH, O., «La Iglesia como sacramento radical», en *Mys* IV/1 (Madrid 1969), p. 330-362.

I. SOBRE LA INSTITUCION DIVINA DE LOS SACRAMENTOS

Planteamiento de la cuestión

No cabe duda de que abrir una pregunta sobre la institución divina de los sacramentos equivale a enfrentarse con un tema de máxima importancia dentro de la teología sacramental, pues con su planteamiento se trata de establecer el fundamento general de los sacramentos y la razón de ser de cada uno de ellos. Si a esta motivación objetiva se le junta la circunstancial de haber sido en alguno de sus aspectos una cuestión fuertemente debatida a lo largo de la historia de la teología, se alcanza a comprender la magnitud que hoy día continúa teniendo su planteamiento y su estudio. Para andar por camino cierto partiremos de las proposiciones del magisterio eclesiástico en tres momentos distintos: en el Florentino, en Trento, y en el emitido por Pío XII. Esta base nos permitirá conocer en su totalidad la doctrina de la Iglesia, pues nos ofrecerá un apoyo sólido para montar la investigación del proceso histórico, y para fundamentar la reflexión teológica que permita comprender el significado que tiene la institución de los sacramentos.

Pero antes de abordar el estudio histórico-sistemático de la institución de los siete sacramentos, y con el fin de aportar una previa clarificación metodológica sobre determinados conceptos, es conveniente adelantar, aunque sea en apretado esquema, las diversas maneras de interpretar el hecho de la institución de los sacramentos que se han dado a lo largo de la historia de la teología.

A cuatro grupos han de reducirse las varias interpretaciones de la institución. A saber: 1) la institución inmediata, que sostienen quienes afirman que Jesucristo instituyó inmediatamente y sin mediación alguna los siete sacramentos; 2) la institución mediata, que defienden quienes admiten que Jesucristo instituyó determinados sacramentos a través de segundas personas, como pueden haber sido los Apóstoles o la Iglesia; ésta fue la opinión de algunos escolásticos, como Hugo de San Víctor o San Buenaventura; 3) la institución *in concreto*, es la opinión de cuantos afirman que Jesucristo en el momento de la institución especificó la materia y la forma de todos y cada uno de los sacramentos; ésta fue la teoría propuesta por Santo Tomás de Aquino; y 4) la institución in genere, proposición sustentada por quienes aseguran que Jesucristo, al instituir los sacramentos, tan sólo determinó el signo como elemento a significar y su finalidad, pero no los elementos significantes, que puede cambiarlos la Iglesia; así lo propuso, por ejemplo, el teólogo tridentino Tapper.

Para acabar de ofrecer una introducción con concisión pedagógica a la temática surgida en torno a la institución de los sacramentos, hay que añadir que entre los escolásticos estuvo vigente el principio fundamental según el cual la Iglesia no puede instituir sacramentos. Con semejante principio, los escolásticos vinculaban a Jesucristo la autoría de los siete sacramentos. Y teólogos tan distintos como Santo Tomás de Aquino [1] y Lutero [2] entendieron a través de este aforismo la institución *in concreto* de los sacramentos, con lo que negaron, como en el caso de Santo Tomás, o no entendieron, como en el de Lutero, la evolución de la materia y de la forma ritual de los sacramentos.

El alcance teológico de este aforismo continúa hoy teniendo el mismo valor que tuvo en tiempos pasados, y por ello todo teólogo ha de sostener que la Iglesia no puede instituir sacramentos; pero hoy hemos de tener muy claro que esta afirmación no es sinónima de afirmar la institución en concreto de los sacramentos, pues, contra quienes tal supongan, se levanta la evidencia histórica del comportamiento de la Iglesia, que ha cambiado la materia y la forma de los sacramentos cuantas veces así se lo ha aconsejado la necesidad pastoral de buscar una mayor inteligibilidad del signo sacramental.

[1] *Suma Teológica*, III, q. 64, a. 2, ad c. y ad 3m.
[2] LUTERO, M., *De captivitate babylonica*, en *WA* 6, 561, 19-20.

Proposición del concilio de Florencia

El concilio de Florencia, al formular en el *Decreto para los armenios* la doctrina sobre los sacramentos, afirma que son siete y, tras enumerarlos y referirlos uno tras otro, los denomina genéricamente sacramentos de la Nueva Ley. Aunque no especifica directamente que fueron instituidos por Jesucristo, del conjunto de la exposición conciliar se ha de concluir que el *Decreto para los armenios* propone el origen divino de los siete sacramentos, ya que recurre a la letra del Nuevo Testamento a la hora de fundamentarlos. Lo que sí dice expresamente el Florentino es que cada uno de los siete sacramentos se configura por la integración de estos tres elementos: por determinadas cosas como materia, por ciertas palabras como forma, y por el ministro que administra el sacramento con la intención de hacer lo que hace la Iglesia [3]. Una serena lectura de este texto conciliar permite advertir que si en él nada se dice de la institución del signo sacramental, sí se refiere a sus dos partes integrantes, es decir, a la materia y a la forma, y que describe a la primera como una entidad material, y a la segunda, como una expresión verbal. Ahora bien, lo que tampoco dice el texto, e incluso ni lo insinúa, es si Jesucristo en el momento de la institución ha determinado en concreto la materia y la forma o si las instituyó de manera genérica, delegando su futura determinación al poder de la Iglesia. No deja de sorprender este silencio, si se tiene en cuenta que hace una explícita referencia a la materia y a la forma de cada uno de los sacramentos, y que entre los teólogos de aquel tiempo continuaba siendo una cuestión viva y debatida la manera como Cristo había instituido los sacramentos. La pregunta sobre el modo como Jesucristo instituyó los sacramentos, que se justifica y queda planteada desde el contexto mental que precedió al Concilio y en el que se celebró, no obtiene respuesta en la misma letra del *Decreto para los armenios*.

La fe de Trento

Tanto en los textos como en el contorno del concilio de Trento se encuentran dos referencias explícitas y una implícita a la institución de los sacramentos por Jesucristo. De las dos explícitas, la primera se halla directamente en un documento del Concilio y la segunda en otro documento que tan sólo es conciliar de forma indirecta, pues se trata de la profesión de fe que a partir de la doctrina de Trento promulgó el papa Pío IV. Por último, la referencia implícita a la institu-

[3] DS 1312.

ción de los sacramentos la ofrece el Concilio en un contexto eucarístico, concretamente cuando tiene que dilucidar si los seglares, tal y como habían comenzado a defenderlo los reformadores, pueden comulgar bajo las dos especies.

El Concilio propone de manera directa la institución por Jesucristo de todos y cada uno de los siete sacramentos en el canon primero sobre los sacramentos en general, cuando condena la doctrina que sostiene el parecer contrario [4]. En este caso, la proposición de la Iglesia queda clara, pues formula que es Cristo quien ha instituido cada uno de los siete sacramentos. A partir de esta declaración conciliar, tanto los teólogos como los simples creyentes tenemos que profesar como doctrina de fe la institución por Jesucristo de todos y cada uno de los sacramentos. Pero, al igual que Florencia, Trento tampoco especifica el modo como fue llevada a cabo por Jesucristo la institución de los sacramentos, si de manera inmediata y específica, es decir, determinando la materia y la forma de cada uno de los sacramentos en el mismo momento de la institución realizada personalmente, o, por el contrario, si instituyó los sacramentos de manera genérica y mediata, sin determinar directamente la materia y la forma de cada uno de ellos y delegando al poder de la Iglesia su posterior determinación.

En la segunda referencia a la institución de los sacramentos por Jesucristo, es decir, en la profesión de fe promulgada después de haber sido clausurado el Concilio de Trento, y en la que se recogen de manera sintética los puntos fundamentales con significación dogmática de los decretos y cánones conciliares, Pío IV repite casi de forma literal la formulación del canon primero correspondiente a los sacramentos en general, y enseña que es materia de fe que Jesucristo instituyó los siete sacramentos de la Nueva Ley [5]. Hasta aquí hemos recogido lo que el Concilio de Trento enseña directamente acerca de la institución divina de los sacramentos.

Un planteamiento distinto acerca de la institución de los sacramentos es el que, en un ambiente circunstancial y, por lo tanto, indirecto, ofrece el mismo concilio de Trento cuando, al tratar sobre la posibilidad de permitir a los laicos la comunión bajo las dos especies, establece los siguientes principios: primero, que la Iglesia tiene potestad para alterar la administración de los sacramentos, menos en

[4] DS 1601: «Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis no fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, paenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit».

[5] DS 1864: «Profiteor quoque septem esse vere et proprie sacramenta Novae Legis a Iesu Christo Domino nostro instituta».

aquello que afecta a la substancia de los mismos y, segundo, que esta mutación aunque posible, no puede llevarla a cabo cualquiera con criterio individual y según su propia determinación [6]. La última parte de esta proposición viene a coincidir con lo que ya había sido decretado por Trento en el canon 13 de los sacramentos en general. La legislación promulgada en aquella ocasión establecía que los ritos aprobados por la Iglesia para la solemne administración de los sacramentos, no pueden ser suprimidos por ningún ministro a su arbitrio sin que cometa pecado, y que ningún pastor puede tampoco cambiarlos [7]. Ni los ministros, léase presbíteros, ni siquiera los pastores, léase obispos, pueden, a tenor de la norma tridentina, cambiar los ritos establecidos por la Iglesia para la administración de los sacramentos [8]. La competencia para determinar los cambios sacramentales queda restringida según Trento a la suprema autoridad de la Iglesia. La razón es obvia, ya que por tratarse de una precisión ritual que afecta a una realidad con repercusión sobre toda la Iglesia, pues a todos ha de llegar la gracia a través del signo determinado, es lógico que tan sólo quien tiene la potestad sobre toda la Iglesia tenga la facultad de concretar los cambios en los signos sacramentales. Por tratarse de un signo con vigencia universal, tan sólo tiene la facultad de determinarlo quien goza de potestad universal.

Esta doctrina, que con anterioridad a Trento ya había sido formulada por Clemente VI al dirigirse a los armenios en su carta *Super quibusdam* [9], ha sido asumida en nuestros días por el concilio Vaticano II y, al proponerla, la ha reelaborado a partir de estas tres sentencias: 1.ª) La reglamentación de la sagrada liturgia es de competencia exclusiva de la Sede Apostólica y, en la medida que lo determine la ley, lo será también de los obispos. 2.ª) En virtud del poder concedido por el derecho, la reglamentación de la liturgia corresponde, dentro de los límites establecidos por la ley, a las asambleas territoriales de los obispos, legítimamente constituidas. 3.ª) Nadie, aunque sea sacerdote, puede añadir, quitar o cambiar cosa alguna por iniciativa propia en la estructura de los elementos litúrgicos [10]. Como se ve, la doctrina que reconoce la capacidad de la Iglesia para modificar los ritos sacramentales y que, al mismo tiempo, limita el

[6] DS 1728: «Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum veneratione pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire iudicaret... sine ipsius Ecclesiae auctoritatem pro libito mutare non licet».

[7] DS 1613.

[8] Sobre este particular puede verse el artículo de ARNAU-GARCÍA, R., «La posibilidad de evolución en los ritos sacramentales», en *ASV* 8 (1964), 5-27.

[9] DS 1061.

[10] SC 22 1,2 y 3.

ejercicio de esta posibilidad a las supremas instancias de la autoridad eclesial, se sigue manteniendo en vigor dentro de la Iglesia de manera prácticamente inalterada. La cuestión problemática, aquella que viene apasionando a los teólogos desde el mismo momento en que se formularon la pregunta sobre la relación entre el poder de la Iglesia y el signo sacramental, radica en precisar el ámbito de la limitación sobre los sacramentos que la Iglesia se reconoce en sí misma, es decir, en determinar el alcance real de la expresión tridentina: poder sobre los sacramentos, menos en la sustancia de los mismos.

Y la cuestión se amplía con otra pregunta, pues, cuando el Concilio de Trento reconoció que la Iglesia tiene potestad para cambiar los ritos sacramentales, menos en aquello que afecta a la *substantia sacramenti*, ¿estaba admitiendo implícitamente que Jesucristo había instituido los sacramentos de manera genérica, reservando a la Iglesia el poder de determinar en cada caso los elementos del signo sacramental, es decir, la materia y la forma? Para contestar con precisión a esta pregunta, es preciso recurrir a los datos históricos que permitan saber cómo se pensaba antes de Trento, qué opinaron los Padres de Trento, y cuál ha sido la problemática después de Trento. Tan sólo a partir de este rastreo histórico se podrá comprender el magisterio eclesiástico de Trento y el posterior a Trento, concretamente el de Pío XII, quien, con las normas que dictó, ha replanteado la cuestión y la ha dejado abierta a la reflexión de la teología contemporánea. No se debe olvidar que esta problemática, a partir de Pío XII, es una cuestión pendiente, frente a la cual la teología contemporánea ha emprendido derroteros, sobre los cuales y en el momento oportuno habremos de emitir un juicio crítico.

Planteamientos anteriores a Trento

La cuestión sobre el modo como Jesucristo instituyó los sacramentos es muy antigua. Ya en los albores de la escolástica, allá por el siglo XII quedó formulada la pregunta que investiga en qué radica la substancia del sacramento [11], aunque, para los teólogos de aquel siglo, hablar sobre la institución de los sacramentos no tenía todavía el sentido de fijación concreta de la materia y de la forma que adquirió entre los teólogos del siguiente siglo. Para los teólogos del si-

[11] Véanse a este respecto VAN DEN EYNDE, D., «The theory of the composition of the sacraments in early scholasticism (1125-1240)», en *FStudies* 11 (1951), 3; LANDGRAF, A. M., «Substantia sacramenti», en *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1 (Regensburg 1954), 158-168. Una reflexión sobre el sentido que otorga Santo Tomás de Aquino a la *substantia sacramenti* la ofrece DONDAINE, H., «Substantia sacramenti», en *RSThPh* 29 (1940), 328-330.

glo XII, la institución de los sacramentos, en cuanto signos visibles de la gracia invisible, tan sólo era comprensible desde la fe en la encarnación del Verbo, y a partir de ahí establecían una íntima relación entre la naturaleza humana de Jesucristo, el signo eficiente por antonomasia de la causalidad sacramental, y la operatividad de los restantes signos sacramentales. Esta manera de comprender la sacramentalidad quedó reflejada en la estructura de los nacientes tratados teológicos, en los cuales la consideración sobre los sacramentos aparece siempre integrada y formando parte de la doctrina de la Encarnación [12]. Lo cual no afectó al planteamiento concreto sobre el grado de fijación de los signos por parte de Jesucristo, que es el tema que ahora nos interesa fijar.

a) *Sobre una nueva cuestión sacramental*

La primera vez que apareció en la terminología teológica la expresión *substantia sacramenti* fue en el *Libro de las Sentencias*, de Pedro Lombardo. Al llevar a cabo un análisis sobre el valor que tiene cada uno de los elementos que se integran en la administración ritual de los sacramentos, distingue entre elementos que corresponden sólo al decoro de los sacramentos y los que se integran en su misma *substancia*. Y manteniendo, pues entonces todavía estaba vigente, la terminología *verbum et elementum* propuesta por San Agustín, concluye afirmando que a la substancia del sacramento corresponden el verbo y el elemento [13]. Como se deduce de este texto, Pedro Lombardo, en su apreciación teológica de los sacramentos, asigna a la *substantia* del sacramento, como elementos integrantes de la misma, el *verbum et elementum,* con lo que hay que decir que, según su opinión, las actuales materia y forma rituales corresponden a la substancia del sacramento. A partir de esta nueva formulación del Maestro de las Sentencias comienza una reflexión con su correspondiente casuística sobre qué es y en qué radica la substancia de los sacramentos.

Entre las muchas particularidades que se plantearon en aquel entonces acerca de esta cuestión, y en función del propósito que en este

[12] GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode* II (Berlin 1957), p.163: «Die Wahrheit und Tatsache, dass Christus nach seiner Inkarnation die Sakramente eingesetzt hat, berichtigt zu einer Angliederung der Sakramentenlehre unmittelbar an die Inkarnationslehre».

[13] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum,* lib. IV, dist. 3 c.1, n. 23: «Nam et in hoc sacramento et in aliis quaedam solent fieri ad decorem et honestatem sacramenti, quaedam ad substantiam et causam sacramenti pertinentia. De substantia huius sacramenti sunt verbum et elementum, caetera ad solemnitatem ejus pertinent» (*PL* 192, col. 843).

momento mueve nuestra intención, se ha de reparar en una que por la repercusión teológica que ha tenido no se debe pasar por alto. Se trata del poder de la Iglesia sobre los sacramentos. Quizá la primera formulación práctica sobre este particular la ofreció el canonista Huguccio, cuando tomó en consideración el caso en que, urgidos por una necesidad extrema, a pesar de estar mandado que sean tres los obispos que consagren a un nuevo obispo, no se pueda proceder según lo dispuesto y lo consagre tan sólo uno. Ante tal hipótesis concluye que el Papa, o en su ausencia el concilio general, puede conceder la dispensa y con ello alterar la manera de conferir el episcopado [14]. Huguccio acaba de reconocer la potestad de la Iglesia sobre el signo sacramental.

Esta nueva problemática, que en su origen tuvo un planteamiento meramente casuístico, tan grato al método seguido por los canonistas, comenzó a caminar por otros derroteros y adquirió la estructura propia de una cuestión teológica desde Pedro Cantor. Este, a partir de esta doble observación: 1) que se da una notable diferencia entre determinados textos de la Escritura, a los que se les otorga el tratamiento de institucionales de algún sacramento, y el concreto proceder litúrgico de la Iglesia, que no coincide con aquellos, y 2) que existe gran cantidad de ritos diversos que se agolpan en la administración de algún sacramento, por ejemplo el del orden, que no permite precisar con claridad a cual de todos ellos se ha de vincular la substancia del sacramento, planteó por primera vez el recurso decisorio a la autoridad de la Iglesia, a la que consideraba origen y justificación tanto de los ritos sacramentales como de sus variaciones [15]. Con semejante planteamiento y solución, Pedro Cantor acababa de afirmar en la teología el poder de la Iglesia sobre los sacramentos y, en consecuencia, formuló la duda sobre el modo como Jesucristo los había instituido, si de manera genérica o específica, y por ende quedaba abierta la preguntaba sobre el grado de concreción que había otorgado a cada sacramento al instituirlo. La incipiente formulación de Pedro Lombardo, que vinculaba la materia y la forma a la substancia del sacramento, se ha convertido en una cuestión problemática sobre la institución de los sacramentos con gran ramificación de temas, que de una o de otra forma van a estar presentes en toda la historia de la teología hasta el día de hoy.

[14] LANDGRAF, A.M., o. c., p.165.

[15] Pedro Cantor: «Credimus tamen hoc inolevisse et originem habuisse a matre sancta ecclesia», en LANDGRAF, A. M., o. c., p.166-167, nota 48.

b) *Dos concepciones en la escolástica*

A lo largo de los siglos XII y XIII se dieron dos concepciones distintas acerca de la institución de los sacramentos, y como quiera que las dos, con las modificaciones que el tiempo impone, han llegado hasta nuestros días, es conveniente reconstruirlas. Como representantes de la primera aducimos a los teólogos Pedro Cantor y Alejandro de Hales, y como referencia de la segunda aportamos el testimonio de Santo Tomás de Aquino.

Mediado ya el siglo XII, Pedro Cantor planteaba la pregunta acerca de la institución de la confirmación, cuestión que se convertirá en tema clásico, cuando los teólogos pertenecientes a una determinada línea de pensamiento en este siglo y en el siguiente aborden la institución de los sacramentos. Y al desarrollar la cuestión, compara con los datos neotestamentarios la práctica vigente en la Iglesia al administrar este sacramento, y como resultado del cotejo afirma que no se sabe cuándo tuvo comienzo la manera eclesial de administrar la confirmación, pues no consta que los Apóstoles signaran a alguien en la frente y le ungiesen con crisma para administrarle este sacramento. Partiendo de esta discrepancia entre Biblia y liturgia, y deseando dar una adecuada justificación a la misma, sostiene que estos ritos, y con ellos la substancia de la confirmación, corresponden parte a los Apóstoles, en lo referente a la imposición de las manos, y parte a la Iglesia en lo que se refiere a la unción con crisma. De lo expuesto se deduce que para Pedro Cantor los sacramentos fueron instituidos por Jesucristo de manera mediata, ya que, según su propuesta, han sido los Apóstoles y la Iglesia quienes han concretado la substancia del sacramento, que, como en el caso de Pedro Lombardo, hace coincidir con la materia y la forma del sacramento.

Uno de los autores medievales que más han atraído la atención de los teólogos modernos al reflexionar sobre la institución de los sacramentos ha sido Alejandro de Hales [16]. La razón de esta predilección estriba en haber sido el autor que de manera más drástica ha planteado el modo mediato de la institución de los sacramentos por Jesucristo, y a esta conclusión llega, no por una mera vía casuística que resuelve dificultades, sino desde dentro de una reflexión sistemática sobre el tema.

En su *Summa Theologica,* Alejandro de Hales formula una serie de cuestiones referentes todas ellas a la institución de los sacramen-

[16] Sirvan los siguientes escritos como mero testimonio del atractivo que los modernos han sentido por el estudio de Alejandro de Hales: GUILLAUME, E., «De institutione sacramentorum et speciatim confirmationis juxta Alexandrum Halensem», en *Antonianum* 2 (1927), 437; BITTREMIEUX, J., «L'institution des sacrements d'aprés Alexandre de Halés», en *EThL* 9 (1932), 234-251; SCHOLZ, F., *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Ales* (Breslau 1940).

tos. En primer lugar, pregunta de manera abierta si la institución de los sacramentos fue llevada a cabo directamente por Dios o la realizó a través de un hombre. Y al tener que responder a esta pregunta, distingue entre instituir desde la propia autoridad e instituir por delegación ministerial. El primer supuesto corresponde exclusivamente a Dios, que es el único que puede instituir sacramentos a partir de su autoridad; el segundo corresponde al hombre cuando, por delegación de Dios, interviene ministerialmente en la institución de los sacramentos. Al aplicar este principio universal, Alejandro de Hales concreta que Jesucristo instituyó los sacramentos directamente desde su autoridad en cuanto que es Dios, y de modo ministerial en cuanto que es hombre. Y con respecto a los Apóstoles, afirma que pueden instituir sacramentos como delegados a partir del ministerio que han recibido de Jesucristo [17]. Como se advierte en la misma redacción del texto, el término *instituere* se refiere tanto a la institución que obra Dios por autoridad como a la institución obrada por el ministerio; sin embargo, si se tiene en cuenta que entre la una y la otra media la diferencia que hay entre la autoridad fundamentante —la de Dios— y la autoridad vicaria o fundamentada —la de los Apóstoles— se ha de concluir que, hablando con exactitud a partir de Alejandro de Hales, el único que instituye los sacramentos es Dios, por ser el sujeto de la autoridad institucional, aunque mediatamente puede actuar esta potestad a través de los hombres.

Al preguntarse Alejandro de Hales, como era corriente en aquel tiempo, sobre la relación que existe entre los sacramentos de la Antigua Ley y los de la Nueva Ley, sostiene que éstos son de mayor dignidad que aquéllos, entre otras razones, por haber recibido el origen de quienes son más dignos que los personajes de la Antigua Ley, pues de hecho han sido instituidos por Jesucristo o por sus Apóstoles. Y concretando esta formulación general, sostiene que dos sacramentos, a saber el bautismo, que es el de máxima necesidad y eficacia, y la eucaristía, han sido instituidos directamente por el mismo Jesucristo, y los de la confirmación y la unción de los enfermos los ha concedido a los hombres por medio de los Apóstoles. Con respecto a los otros tres reconoce que, según el Evangelio, mantienen una vinculación con el Señor, aunque no especifica el grado de dependencia que tienen a partir de la institución [18]. A tenor de lo hasta

[17] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, p.4, q. 1, M, a. 4: «A quo facta sit institutio sacramentorum, scilicet a Deo vel ab homine?... A Deo auctoritate, ab homine puro solum ministerio... Apostoli ut ministri, assumpto officio ministerii a Christo auctore».

[18] ALEJANDRO DE HALES, o. c., p. 4, q. 8, M, 2, a. 1: «Sacramenta novae legis digniora sunt sacramentis veteris legis in quantum hujusmodi et per digniorem sunt instituta scil. per Christum vel per Apostolos auctoritate ipsius et doctrina. Sed duo instituit per

aquí visto, se ha de concluir que, para Alejandro de Hales, la institución de los sacramentos ha de ser predicada siempre de Cristo, lo cual no quiere decir que los haya instituido todos directamente, pues cuando los instituyen los Apóstoles es porque han sido dotados por Jesucristo de la pertinente potestad. Y por ello, según Alejandro de Hales, hay que concluir que si los Apóstoles instituyeron determinados sacramentos, no desde su propia potestad, sino desde la autoridad recibida de Jesucristo, fueron ellos quienes configuraron el signo sacramental en cuanto a la materia y la forma.

Hasta aquí Alejandro de Hales se ha manifestado hablando en términos generales, pero merece que se preste una atención especial a su planteamiento sobre la institución de la confirmación. En relación con este sacramento no tiene inconveniente en afirmar que ni Jesucristo ni los Apóstoles lo instituyeron, ni tampoco lo administraron, sino que, bajo la inspiración del Espíritu Santo, fue la Iglesia en el Concilio Meldense quien lo instituyó, al concretar su materia y forma [19]. En este caso, Alejandro de Hales identifica con toda claridad la institución del sacramento con la determinación de los elementos del signo sacramental. Lo cual no se opone a lo que había establecido como principio general, al sostener que el poder de instituir los sacramentos radica exclusivamente en Dios, puesto que una cosa es fundamentar desde la autoridad los sacramentos y otra distinta instituirlos por delegación, asignándoles la materia y forma rituales. Y en el caso de la confirmación, la Iglesia no obró desde su propia potestad, sino que lo hizo por delegación.

Además de los testimonios ya aducidos, sirva la pequeña encuesta que ahora ofrecemos para demostrar la manera de pensar de algunos teólogos escolásticos cuando, a partir de la confirmación y de la unción de los enfermos, defendían la institución mediata de los sacramentos.

Hugo de San Víctor afirma que el sacramento de la unción fue instituido por los Apóstoles [20]; Pedro Lombardo repite literalmente la misma proposición [21]; San Buenaventura, refiriéndose al sacra-

seipsum scil. sacramentum baptismi, quod est maximae necessitatis et efficaciae, et sacramentum eucharistiae... Sacramentum vero confirmationis et extremae unctionis dedit per apostolos... haec duo data sunt dispensatione apostolorum, qui tamen quantum ad potestatem, quam acceperunt a Christo majoris erant dignitatis, quam ille, qui erat in lege. Alia vero tria quandam habent additionem a Domino in evangelio».

[19] ALEJANDRO DE HALES, *Glosa in Quator libros Sententiarum*, in IV, dist. VII, 1: «De forma [confirmationis] dubitatur, quae non est instituta a Domino vel Apostolis; sed in securiorem partem vergendum, secundum Ecclesiae institutionem».

[20] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, I, XV, 2: «Sacramentum unctionis ab apostolis institutum legitur», en *PL* 176, col. 577.

[21] PEDRO LOMBARDO: *Libri Sententiarum*, lib. IV, dist. 23, 2: «Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur», en *PL* 192, col. 899.

mento de la confirmación, opina que no fue instituido ni administrado por Jesucristo, y que su institución ha de ser vinculada al Espíritu Santo [22]. De una manera o de otra, todos estos autores han propuesto la institución mediata de los sacramentos, sin que algunos de ellos, como ya lo había formulado Alejandro de Hales y ahora lo repite San Buenaventura, tenga inconveniente en vincular a la Iglesia la institución de la confirmación. Interesa repetir aquí, aunque ya lo hemos dicho en otro lugar, que los escolásticos identificaban la institución de los sacramentos con la determinación de la materia y de la forma; por lo tanto, cuando afirmaban que los Apóstoles o la Iglesia habían instituido un sacramento, lo que estaban sosteniendo es que habían determinado el signo sacramental.

Una opinión totalmente distinta fue la sostenida por Santo Tomás de Aquino. Para el Santo, instituir un sacramento no equivale simplemente a promulgarlo, como lo había entendido Alejandro de Hales, sino a dotarlo de la capacidad pertinente para causar la gracia. Y el único que puede otorgar tal capacidad es Jesucristo. Así lo propone explícitamente cuando, al preguntarse sobre el momento de la institución del sacramento del bautismo, enseña que en el Jordán, cuando Cristo fue bautizado por Juan, pues en aquel momento recibió el agua el poder de conferir la gracia [23]. Desde la misma noción de instituir, diferente en Alejandro de Hales y en Santo Tomás de Aquino, se dedujeron dos planteamientos distintos sobre la institución de los sacramentos, ya que Alejandro de Hales admitía la institución mediata y, por tanto, a través de los Apóstoles e incluso de la Iglesia, y Santo Tomás, por el contrario, la propuso siempre como una acción inmediata de Jesucristo.

Desde otro punto de vista se distingue también el planteamiento de Santo Tomás del de Alejandro de Hales con respecto a la institución de los sacramentos. Para Alejandro de Hales, la materia y la forma rituales no pertenecían a la substancia del sacramento. En cambio, Santo Tomás, al tratar sobre la estructura de los sacramentos, distingue entre los elementos que corresponden a la esencia del sacramento, en concreto la materia y la forma, y los que atañen solamente al ornato de la acción sacramental, como pueden ser todos los gestos y oraciones que acompañan a la celebración litúrgica. Y a partir de esta distinción, sostiene que estos últimos ritos, por no pertenecer a la substancia del sacramento, pueden haber sido instituidos

[22] SAN BUENAVENTURA, *In IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 7, a. 1, q. 1: «Et melius credo, quod illud sacramentum Christus nec dispensavit, nec instituit... sed... instituit Spiritus Sanctus hujus sacramenti formam».

[23] *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 2: «Sacramenta ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui quando accipit virtutem producendi suum effectum». Y el agua bautismal lo recibió en el Jordán.

por los hombres, mientras que los primeros, por afectar a la substancia del sacramento, tan sólo pueden haber sido instituidos por Jesucristo [24]. Por ello, repitiéndo lo que ya hemos dicho en otra ocasión, se comprende que para Santo Tomás es invalido el bautismo administrado con palabras afines a las del mandato bautismal del Evangelio de Mateo, si en la administración no se han empleado literalmente las mismas, y que los Apóstoles tan sólo pudieron administrar el bautismo en nombre de Jesucristo en virtud de un privilegio especial recibido de Dios para ello [25].

Como puede comprobarse, los escolásticos elaboraron dos concepciones diferentes en torno a la institución de los sacramentos. Una y otra coincidían a la hora de afirmar que Jesucristo es el autor de los sacramentos; sin embargo, se diferenciaban entre sí a la hora de precisar el modo como los había instituido, si mediata o inmediatamente, y por lo tanto al tener que precisar de qué manera era su autor. Los teólogos escolásticos no hallaron en su tiempo una solución teórica a esta cuestión, que se adentró en el siglo XVI, afectando a la temática reformadora y tridentina.

Neutralidad de Trento

Cuando el Concilio de Trento hubo de responder al deseo de los reformadores que pedían para los laicos la comunión bajo las dos especies, se vio urgido a justificar el porqué de la administración de la eucaristía bajo la sola especie del pan, manera que no se adecuaba literalmente al mandato formulado en el Nuevo Testamento. Y al buscar una razón desde la que legalizar la comunión bajo la sola especie del pan, el Concilio recurrió al poder que tiene la Iglesia sobre los sacramentos, poder que, según la manera de expresarse el Concilio, es universal y se extiende a todos los aspectos de la sacramentalidad, menos a cuanto afecta a la substancia del sacramento: *salva illorum substantia,* dice literalmente la norma conciliar. A partir de esta expresión se ha suscitado en la teología la pregunta sobre si Trento había admitido la institución *in genere* de los sacramentos. Esta cuestión ha llegado hasta nuestros días y, como no podía ser de otra manera, ha incitado a los investigadores que, de una u otra forma, la han abordado y han intentado darle solución [26]. Las opiniones

[24] *Suma Teológica,* III, q. 64, a. 2, ad 1m.

[25] *Suma Teológica* III, q. 66, a. 6 y a. 7.

[26] A este respecto pueden consultarse los estudios siguientes: ARNAU-GARCÍA, R., «La posibilidad de evolución en los ritos sacramentales», en *ASV* 8 (1964), 5-27, estudia la cuestión a partir del canon 13, *De sacramentis in genere,* de Trento; LENNERZ, H. «Salva illorum substantia», en *Gregorianum* 3 (1922), 385-419 y 524-557; este

que después de Trento se han ido formulando sobre la doctrina propuesta por el Concilio acerca de la institución de los sacramentos son muy distintas entre sí. Mientras algunos, como Lennerz [27], sostienen que el Concilio tuvo presente esta cuestión, pero no tomó postura definitiva ante la misma, otros, como Doronzo [28], quieren encontrar en las proposiciones del Concilio las razones con las que sostener que Jesucristo instituyó de manera inmediata y concreta los siete sacramentos, con la determinación de la materia y forma ritual de cada uno de ellos.

A fin de poder formar un juicio lo más exacto posible sobre esta cuestión, intentaremos reconstruir el pensamiento expuesto en sus escritos por algunos teólogos cuya influencia se dejó sentir en las sesiones del Concilio de Trento. Tan sólo así podremos advertir las corrientes teológicas que estuvieron presentes en el Concilio y se podrá precisar si las determinaciones conciliares están influídas por alguna de ellas o si por el contrario gozan de total independencia, con lo que posibilitan la libre y ulterior reflexión de los teólogos.

El pensamiento de Pedro de Soto, por tratarse de un teólogo que tomó parte directa en la sesión que dio origen a la formulación *salva illorum substantia,* es sin duda de máximo interés. Cuando trata del sacramento de la confirmación en el manifiesto que presentó al Concilio en nombre del duque de Wittenberg [29], propone como doctrina de la Iglesia católica que este sacramento lo instituyó Jesucristo el día de Pentecostés y que los Apóstoles lo recibieron con la venida del Espíritu Santo, que aquéllos lo confirieron a los bautizados mediante la imposición de las manos y que más tarde añadieron la unción con crisma [30]. En esta exposición de Pedro de Soto hay que

estudio está dividido en dos partes, y a lo largo de las mismas el P. Lennerz no pretende emitir un juicio sobre cuál de las dos proposiciones es verdadera, la que defiende la institución inmediata o la mediata, sino demostrar que Trento con la expresión «salva illorum substantia» no tomó partido sobre esta cuestión. SCHOLZ, F., *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Ales* (Breslau 1940); ampliando el contenido enunciado en el título, Scholz arranca en su estudio de Alejandro de Hales y estudia la pervivencia del tema sobre la institución de los sacramentos hasta los días en que escribió su libro, lo que hace de esta obra un arsenal de datos y de opiniones.

[27] Como conclusión de su estudio, Lennerz escribe: «Aus den Worten "salva illorum substantia" lässt sich weder ein Beweis für die Einsetzung in genere, noch auch für die Einsetzung in specie entnehmen» (o. c., p.557).

[28] DORONZO, E., *De sacramentis in genere* (Milwaukee 1946); en la p.401 resume su pensamiento con el enunciado de la siguiente tesis: «Inmediata institutio omnium sacramentorum a Christo est, juxta omnes, theologice certa propter documenta Conc. Trid.; juxta aliquos est de fide; unde dici potest saltem theologice certa».

[29] PEDRO DE SOTO, *Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis nomine illustrisimi ducis Wirtenbergensis oblatae per Legatos eius Concilio Tridentino*, citado por LENNERZ en o. c., p.401-402.

[30] ID.: «Credit Catholica Ecclesia, quod sicut Apostoli baptizati sunt, cum Christus baptismum instituit, et per ipsos aliis tradidit, ita et confirmati in adventu Spiritus

subrayar la clara distinción que establece entre instituir el sacramento y determinar su materia y forma. De manera clara ha sostenido que Jesucristo ha instituido la confirmación, y con la misma claridad ha vinculado a los Apóstoles la determinación, primero, de la imposición de las manos y, después, de la unción con crisma. Esta manera de concebir la institución de los sacramentos no es conciliable con la institución específica e inmediata, es decir, con aquella que vincula a la intervención directa de Jesucristo la determinación de la materia y de la forma del sacramento.

El mismo parecer muestra cuando trata del sacramento del orden, pues, al comprobar que inicialmente los Apóstoles lo administraron con la imposición de las manos y después pasó a ser conferido mediante la entrega de los instrumentos, es decir, del cáliz con el vino y de la patena con la forma, admite que no consta con certeza que Cristo haya determinado el modo de ordenar, y que por ello la Iglesia tiene poder para especificar las palabras y los signos mediante los cuales conferir este sacramento [31].

Pedro de Soto, ante el doble hecho de la institución genérica de los sacramentos y de la posterior determinación de la materia y forma de los mismos, no tiene inconveniente en afirmar que los siete sacramentos han sido instituidos por Jesucristo [32], y, al mismo tiempo, ante la imprecisión de los elementos de determinados signos sacramentales, insinuar como categoría teológica que la Iglesia tiene poder sobre los mismos. Y que esta categoría eclesiológica se iba abriendo paso entre los teólogos del siglo XVI se comprueba, no sólo por las ya conocidas determinaciones de Trento al admitir las modificaciones eclesiásticas de los sacramentos *salva illorum substantia,* sino por las opiniones formuladas por los teólogos conciliares en torno a la determinación de la materia y de la forma de los sacramentos. Como punto de referencia ofrecemos el parecer de dos de los teólogos que por aquel entonces mayor claridad aportaron a toda

Sancti, in quo no tantum exterius illud donum linguarum et miraculorum receperunt, sed augmentum etiam gratiae ipsius Spiritus Sancti... et hanc ipsam confirmationem illi tradiderunt per impositionem manuum baptisatis... Et hoc sacramentum a Cristo institutum... nec in adventu Spiritus Sancti in die Pentecostes, nec deinceps in principio Ecclesiae, chrismate usi fuerint Apostoli... docuerunt tamen Apostoli chrismate insigniendos esse ab episcopis, sub certa verborum forma, baptisatos, cuius doctrinae, non scripto, sed verbo traditae, sunt certissima testimonia» (LENNERZ, o. c., p.401).

[31] PEDRO DE SOTO, *Lectiones de institutione sacerdotum* (Lugduni MDLXXXVI), en la lect. 4 *De sacramento ordinis,* que titula «De ratione et modo sacramenti ordinis», escribe: «Ubi de modo tradendi hanc potestatem ordinum non est certum aliquid institutum a Christo, potest Ecclesia constituere quibus vel verbis vel actibus vel signis aliis in eiusmodi traditione utendum sit» (fol. 258 r).

[32] PEDRO DE SOTO, o. c., *Prima pars de institutione sacramentorum,* lect. 7, fol. 10: «Asserimus itaque septem quosdam cultus Dei exteriores, proprios novae legis tantum institutos esse a Christo».

esta cuestión; se trata de Juan Eck, profesor de Ingolsadt, y de Ruardo Tapper, doctor de la Universidad de Lovaina.

Eck, al enfrentarse con los Reformadores para precisar hasta qué punto el poder de la Iglesia se ha mostrado de hecho superior al de la Escritura, recurre a datos diversos. Así, recuerda que la Escritura mandaba santificar el sábado, y que la Iglesia por su propia autoridad ha cambiado la observancia del sábado por la del domingo; que Cristo, según el testimonio de Mateo, había mandado bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con lo que había determinado de manera explícita la forma de administrar el bautismo en nombre de la Trinidad, y la Iglesia primitiva cambió esta forma trinitaria por otra cristológica. A la vista de estos y de otros comportamientos eclesiales, concluye Eck que la Iglesia tiene autoridad sobre la Escritura [33]. Como quiera que un ejercicio de esta potestad de la Iglesia lo comprueba Eck en el cambio de la forma bautismal, afirma que los sacramentos han sido instituido por Jesucristo genéricamente, y que posteriormente han sido concretados en su estructura ritual por medio de la determinación que ha formulado el poder de la Iglesia.

Una aportación nueva para dilucidar el tema que estamos estudiando la ofrece el teólogo lovaniense Tapper, cuya autoridad a este respecto es máxima por dos motivos. Por haber redactado el manifiesto con el que la Universidad de Lovaina, y frente a las proposiciones luteranas, dio razón en 1555 del modo como ha de ser entendida correctamente la doctrina sacramental de la Iglesia católica, y por haber sido teólogo conciliar en Trento. Atendiendo a todas las circunstancias que concurren en el prestigio de Tapper, se puede decir del mismo que fue en el siglo XVI el teólogo más representativo de la institución genérica de los sacramentos. Veamos como propuso su pensamiento.

En su manifiesto universitario, Tapper enseña con respecto a los sacramentos que todos han sido instituidos por Jesucristo, y que por ello todos son eficaces y causan la gracia. Esta primera afirmación, por cuanto hace depender la causalidad sacramental de la institución divina, ha de ser considerada como un principio fundamental en su concepción de los sacramentos y en particular en su valoración de la

[33] ECK, Ioh., *Enchiridion:* «Scriptura docet: memento ut diem sabbati sanctifices, sex diebus operaberis, et facies omnia opera tua, septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est. Et tamen Ecclesia mutavit sabbatum in dominicam auctoritate sua... Dixit Christus discipulis: Euntes ergo baptisate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. Hic Christus dedit formam baptisandi in nomine Trinitatis explicite, et tamen Ecclesia primitiva mutavit hanc formam baptisandi in nomine Christi... Ecce potestas Ecclesiae super Scripturas» (LENNERZ, o. c., p.390).

institución divina de los mismos. Ahora bien, el hecho de afirmar la institución divina de todos los sacramentos no quiere decir que la entendiese en un sentido concreto, pues atendiendo a la doctrina de ciertos doctores, a los que llama católicos, admite como la opinión más probable que Jesucristo ha instituido los sacramentos de manera genérica y mediata, ya que ha concedido poder a los Apóstoles para que, en su nombre, instituyan algunos sacramentos y modifiquen la materia y la forma de otros [34].

Una atención especial en el conjunto de su pensamiento merece su exposición sobre el sacramento de la confirmación. Cuanto escribe en esta ocasión resulta sumamente interesante, porque en la materialidad de la redacción hace uso de la expresión *in genere,* referida a la institución de los sacramentos, y porque en términos de reflexión teológica propone que Jesucristo confirió a la Iglesia la pertinente potestad para alterar la materia y la forma de los sacramentos, pues explícitamente se refiere, además de la confirmación, al orden e incluso al bautismo. En este contexto sienta como principio fundamental que, mientras en el sacramento se mantengan la significación y el efecto, aunque cambien los elementos significantes, subsiste el sacramento [35].

No todos los teólogos de Trento pensaron como los hasta aquí estudiados. Hubo quienes a la hora de proponer la institución de los sacramentos mantuvieron una postura diametralmente opuesta. Entre éstos, merece una especial mención Domingo de Soto, quien, en fidelidad a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, sostuvo que por derecho divino en cada sacramento hay determinadas palabras que sirven de forma y que no pueden alterarse sin que quede afectado el

[34] TAPPER, R.: «Et ideo quidam Doctores catholici probabiliter docent, ab Apostolis quaedam sacramenta ex Christi commissione et suggestione Spiritus eius esse instituta et alterata in forma et materia» (LENNERZ, o. c., p.403).

[35] TAPPER, R.: «Sacramentum hoc a Christo esse institutum, saltem in genere... ex scripturis citatis est manifestum... Determinationem autem materiae et formae, hoc est certi signi sensibilis, sub quo Spiritus Sanctus daretur, Christus Apostolis suae Ecclesiae prepositis, reliquit... Qui Apostoli primo vel suo spiritu apostolico vel Christi suggestione (nam de speciali mandato aut institutione nihil habent scripturae) utebantur manuum impositione tamquam hujus sacramenti materia... Et visum est Apostolis convenientissimum fore quod hoc signum institueretur in chrismate ab episcopo consecrato, una cum certa verborum forma, quibus hactenus utitur et uteretur semper ecclesia catholica... Nec solum in hoc sacramento materiam et formam determinandi potestate usi sunt Apostoli, verum etiam in sacerdotio, diaconatu, et baptismo... Apud nos quoque adhuc libertas est, si lex Christi sola spectetur, ut conferatur baptismus verbis indicativis, vel deprecativis, una vel trina immersione: Et olim in nomine Christi conferebatur. In sacramentis enim potissimum spectatur significatio, quae quanto est manifestior, tanto convenientius est signum sacramentale, et ubi eadem est significatio et effectus, idem est sacramentum: quamvis res significantes sint aliae» (LENNERZ, o. c., p.405-406).

sacramento [36]. Cuando se encuentra con hechos como el de la confirmación o el del orden en los que los datos históricos hablan de una variación constatable entre la Escritura y la liturgia de la Iglesia, Domingo de Soto, sobreponiéndose a la historia, o niega que se haya dado tal evolución, como sostiene en el caso del sacramento del orden, pues afirma que la imposición de las manos no pasó de ser un sacramental, o afirma que todos los cambios son deducibles del mismo texto evangélico. Para Domingo de Soto, ni los Apóstoles, ni mucho menos la Iglesia, tuvieron poder para instituir sacramento alguno o para cambiar su materia y forma. El planteamiento de Domingo de Soto es el de un fiel tomista que ha hecho suyo el pensar de su maestro Santo Tomás de Aquino.

Como se ve, en Trento estuvieron presentes las dos maneras de pensar acerca de la institución de los sacramentos que se venían fraguando desde los primeros días de la escolástica. Sin embargo, el Concilio, a la hora de proponer su doctrina, fue fiel al principio que previamente había establecido y no se hizo eco de tal discusión, sino que con plena libertad e imparcialidad afirmó que Jesucristo ha instituido los siete sacramentos y que la Iglesia tiene poder sobre los mismos, menos en lo que hace referencia a su substancia. Pero Trento no precisó el modo como Jesucristo había instituido los sacramentos, si concretamente o genéricamente, si especificando la materia y la forma o insinuando tan sólo genéricamente el signo sacramental. En este asunto no entró. Al tener que definir la institución divina de los sacramentos, el concilio de Trento, sin hacerse eco de las muchas cuestiones debatidas entre los teólogos, propuso la fe católica y estableció los justos límites de la ortodoxia frente a los innovadores, pero, esto sí, dejó abierta la cuestión teórica a la reflexión de los teólogos.

Antes de terminar este apartado, y a manera de reflexión sistemática elaborada a partir de los datos históricos, deseamos hacer notar que, partiendo de las proposiciones de Eck y de Tapper, se puede llegar a establecer una interesante precisión teológica sobre el significado de la institución de los sacramentos. A nuestro modo de ver, la institución de un sacramento radica en el enunciado por parte de Jesucristo de un signo en función de su efecto particular, pero no en la determinación concreta del signo. Si para comprobarlo tomamos como punto de referencia el texto bautismal de Marcos [37], el signo del bautismo radica en una ablución acompañada de un acto de fe y

[36] DOMINGO DE SOTO, *In IV Sententiarum,* lib. IV, dist. 1, q. 1, a. 7: «Universis sacramentis sit iure divino adscripta certa verborum forma, cuius variatio sacramentum irritaret».

[37] Mc 16,16.

ordenada a conseguir la salvación: «quien creyera y se bautizare se salvará». En este texto, que sin duda tiene un valor institucional, no se hace referencia alguna a la formula trinitaria o a la cristológica, ni tampoco al modo como se ha de administrar el agua, si por inmersión, por infusión o por aspersión. Lo único que se pide es una profesión de fe junto con una ablución. Y tan signo bautismal es la ablución cuando se administra por inmersión, como si se da por infusión o por aspersión, y tan válida es la profesión de fe trinitaria como la cristológica, ya que en este texto no se ha determinado ninguna de las dos. Lo exacto, a partir de los datos neotestamentarios, es afirmar que, para la administración del bautismo, Jesucristo, más allá de exigir el acto de fe y la ablución, no determinó ningún rito bautismal. A partir de esta reflexión, se ha de afirmar que la substancia del sacramento no radica en la materia y en la forma, como había dicho Pedro Lombardo, y de una manera u otra habían repetido algunos escolásticos, sino en la razón de signo a la que Cristo vinculó el efecto salvífico y que se ha de mantener siempre. Sobre esta razón de signo no tiene poder la Iglesia, aunque sí lo tiene sobre los elementos que la determinan y, por lo tanto, sobre el modo concreto y ritual como ha de expresarse el signo en la administración del sacramento.

Pervivencia después de Trento

La teología postridentina, siguiendo las pautas típicas a las que ya nos hemos referido en el capítulo anterior, se decantó en términos generales por la institución concreta de todos los sacramentos, hasta llegar a proponer algunos autores como Vázquez, Belarmino y Gonet que la institución inmediata de todos los sacramentos era materia de fe y, por lo tanto, que las proposiciones en contra sostenidas por determinados escolásticos eran heréticas [38]. Suárez, mostrándose más cauto, no llegó a tanto, y aunque negaba que el hecho de la institución inmediata de los sacramentos estuviese definido, lo proponía como absolutamente cierto. Una doctrina similar fue propuesta ya en el siglo XX por algunos autores. Así, por ejemplo, Van Noort [39] reconocía que el canon 1, *De sacramentis in genere*, de

[38] VÁZQUEZ, G., en *In tertiam partem St. Tomae*, dipt. 135, c. 1, n. 3 y n. 14; BELLARMINO, R., en *Opera omnia*, tomo 3, c. 23; Gonet, J. B., en *Clypeus Theologiae Thomisticae* (Paris 1876), tom. 5, dispt. 5, a. 1, n. 1-2.

[39] VAN NOORT, G., *Tractatus de sacramentis Ecclesiae*, tom. 1 (Hilversum 1905), n. 96.

Trento no condenaba la postura de los escolásticos que habían defendido la opinión contraria, aunque sí la desautorizaba.

Para completar el planteamiento postridentino sobre la potestad de la Iglesia en los sacramentos, es preciso hacer una explícita mención al movimiento que, sostenido por los jansenistas, se dio durante la segunda mitad del siglo XVII en la universidad de Lovaina y frente a la cual tomó postura el Santo Oficio en 1690 por mandato del papa Alejandro VIII. Entre las distintas proposiciones sancionadas por el Santo Oficio, la numerada con el 27 sostiene que vale el bautismo administrado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo sin haber dicho «yo te bautizo» [40].

Se trata de una tesis en la que su autor [41] defiende como posible alterar la forma en la administración del sacramento del bautismo. Esta manera de pensar no aparece como un caso único en la universidad de Lovaina; se dieron varias manifestaciones de este pensamiento en diversas tesis defendidas en aquel entonces, sin embargo tampoco fue la doctrina sostenida de manera general en aquel momento [42]. Se trata de una corriente de opinión que defendía que la Iglesia puede alterar la materia y la forma de los sacramentos. Formando parte de una serie de proposiciones jansenistas, esta proposición fue sancionada por el Santo Oficio. Pero hay que reconocer que la estructura del documento condenatorio del papa Alejandro VIII es más bien confusa, pues tan sólo ofrece el enunciado de las tesis no aceptadas, sin especificar la censura con que se juzga a cada una de ellas. Tan sólo al final del documento se emite un juicio global sobre las 31 proposiciones en él recogidas, y se las considera prohibidas por ser temerarias, escandalosas, mal sonantes, etc [43]. No se puede, pues, concluir que con la decretal de Alejandro VIII se haya condenado como herética la doctrina que defiende el poder de la Iglesia para modificar la materia y forma de los sacramentos. El magisterio en este caso tampoco aclara el asunto, aunque implicitamente reafirma que nadie puede alterar individualmente la materia y la forma ritual del sacramento.

[40] DS 2327.

[41] FARVACQUES, F., *Opusculum de sacramento baptismi* (Leodici Eburorum 1683), c. III, q. IV.

[42] RAMBALDI, G., «La proposizione 27 di Alessandro VIII ed il potere della Chiesa sui sacramenti», en *Gregorianum* 31 (1950), 114-124; en la 115, un amplio informe sobre las tesis similares defendidas por aquel entonces en Lovaina.

[43] DS 2332.

Proceder de Pío XII

Sin formular una reflexión sistemática, pero sí adelantando principios muy válidos para el comportamiento eclesial, el papa Pío XII, al promulgar el 30 de noviembre de 1944 la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* [44], propuso como norma de hecho que la Iglesia tiene potestad sobre la materia y la forma de los sacramentos, pues determinó que la entrega de los instrumentos en el rito de la ordenación sacerdotal no es por derecho divino la materia del sacramento del orden. Ahora bien, como quiera que durante siglos se había administrado este sacramento mediante la entrega de los instrumentos, a la que se reconocía como materia del sacramento según se comprueba por el Concilio de Florencia [45], Pío XII dispuso que si este rito había sido necesario para la ordenación en virtud de una determinación de la Iglesia, quedaba derogado en aplicación del principio según el cual la Iglesia puede cambiar y derogar en un momento lo que ella misma había establecido en otro [46].

Pío XII, antes de dictaminar sobre el hecho particular al que se dirige la constitución apostólica por él promulgada, reafirmó, haciéndola suya, la doctrina sacramental de Trento acerca de la institución de los sacramentos y repitió que todos y cada uno de los siete sacramentos han sido instituidos por Jesucristo, y propuso también de nuevo la doctrina tridentina sobre la limitación del poder de la Iglesia en la substancia del sacramento. A partir de estos dos principios tridentinos, que fueron invocados por Pío XII como pauta para su documento legal, se ha de concluir que, según la doctrina expuesta por el Papa en esta ocasión, la materia y la forma del sacramento del orden no ha sido determinada por Jesucristo en la institución de este sacramento, porque de haber sido así ni la Iglesia la hubiese podido cambiar antes, ni la podría modificar ahora, con lo que queda replanteada la cuestión acerca del modo como Jesucristo instituyó los sacramentos. La teología se ve apremiada por la constitución apostólica de Pío XII a retomar en la actualidad esta problemática, que desde hace ya tantos siglos tiene planteada. Veremos qué soluciones aporta.

[44] DS 3857-3861.

[45] DS 1326: «Sextum est sacramentum ordinis cuius materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo».

[46] DS 3858: «Omnes norunt Ecclesiam quod statuit etiam mutare et abrogare valere».

II. DEL SACRAMENTO UNICO A LOS SIETE SACRAMENTOS

Planteamiento de Karl Rahner

Preguntarse acerca del modo como Jesucristo ha instituido los sacramentos no es un comportamiento que pertenezca a la teología del pasado; los teólogos contemporáneos continúan abordando esta cuestión, aunque la plantean desde una perspectiva nueva, en la que queda incorporada la Iglesia como un factor determinante. Buena prueba de la pervivencia de esta cuestión la ofrecen teólogos tan conspicuos como Rahner y Semmelroth, por citar de forma paradigmática tan sólo a dos entre otros muchos posibles. Así, Rahner se pregunta sobre el rigor histórico de la institución de determinados sacramentos por Jesucristo [47], y Semmelroth deja en un interrogante el modo como haya que entender de forma concreta la institución divina de los sacramentos [48].

Considerando a Rahner como al máximo representante del saber sacramental contemporáneo, trataremos de entrar en diálogo con su pensamiento con el fin de ofrecer una reflexión acerca del actual planteamiento sobre la institución de los sacramentos. Y para que el esquema a seguir quede claro desde el primer instante, nos permitimos adelantar que la concepción sacramental de Rahner se basa en tres presupuestos íntimamente relacionados entre sí, aunque de tipo muy distinto. El primero se apoya en la verificación histórica de los datos, tanto bíblicos como patrísticos, a partir de los cuales se pone en tela de juicio la institución de los siete sacramentos por Jesucristo; el segundo se fundamenta en la terminología del Vaticano II, que denomina a la Iglesia sacramento de salvación; y el tercero, ordenado a resolver las cuestiones que le llegan a la teología sacramental formuladas por la historia, parte de la comprensión de los siete sacramentos como acciones deducidas del sacramento original que es la Iglesia.

Rahner no sólo toma en consideración los problemas históricos planteados en torno al origen de los sacramentos, sino que parte de ellos para fundamentar las razones dogmáticas con que intenta resolverlos. Así nos lo dice él mismo, al exponer en una amplia relación

[47] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967), p.45: «Es necesario plantear la cuestión de cómo se puede presentar en forma históricamente creíble la sacramentalidad, es decir, en este caso, el hecho de la institución por Cristo del matrimonio, del orden, de la extremaunción y de la confirmación».

[48] SEMMELROTH, O., «La Iglesia como sacramento radical», en *Mys* IV/1 (Madrid 1969), p.331: «Con la palabra "sacramento" queremos referirnos a aquellos signos sagrados que han sido instituidos por Cristo integrándolos en su Iglesia (de cualquier manera como haya que entender en concreto esta institución)».

las dificultades que existen para poder precisar con rigor histórico la institución divina de la mayor parte de los sacramentos.

De forma concisa ha escrito: «En esta sección nos hemos ocupado de la cuestión del difícil problema de comprobar históricamente la institución de ciertos sacramentos por Cristo» [49]. Y se ha referido en concreto a la confirmación, a la unción con crisma, al orden y al matrimonio. Aunque con un planteamiento formal distinto, el punto de partida de Rahner coincide con el que ya había estado presente a lo largo de toda la Escolástica cuando se preguntaba sobre la institución de los sacramentos de la confirmación y del orden, y que a partir del siglo XVI cobró un nuevo aire crítico. Insinuado ya su punto de partida, tratemos de reconstruir el fundamento y el desarrollo de su pensamiento.

a) *La Iglesia como sacramento*

Tanto Rahner como el resto de los teólogos actuales intentan sacar un máximo provecho de las formulaciones con las que el Vaticano II describe a la Iglesia como sacramento, aunque las lecturas de los textos conciliares que han hecho son muy diversas. Mientras Auer, al tratar de la Iglesia como realidad sacramental y como sacramento de unidad, separa esta noción eclesiológica de la estrictamente sacramental y fundamenta la sacramentalidad eclesial en la misión por la que anuncia entre las gentes la palabra salvífica del Señor [50], Semmelroth, tras recordar que el Vaticano II, al describir a la Iglesia como sacramento, ha presentado directamente su comportamiento operativo en el ámbito salvífico, precisa que lo operativo y lo esencial en la Iglesia no pueden separarse y que, por ello, la denominación sacramental propuesta por el Concilio se refiere a la esencia de la misma Iglesia [51]. Rahner, que se muestra más comedido a la hora de valorar la formulación sacramental del Concilio referida a la Iglesia, dice que se trata de una doctrina explícita del Vaticano II, que se vincula con la teología de los Santos Padres a través del concepto de misterio, pero que a pesar de estos antecedentes, como el Concilio no desarrolla de modo sistemático y concluyente qué es el sacramento de salvación predicado de la Iglesia, no resulta fácil establecer con precisión qué cosa pretenda decir con tal denominación [52].

[49] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos,* p.76.

[50] AUER, J., «La Iglesia. Sacramento universal de salvación», en AUER, J.-RATZINGER, J., *Curso de Teología Dogmática,* tomo VIII (Barcelona 1986), p.101-115.

[51] SEMMELROTH, O., «La Iglesia como sacramento radical», *Mys* IV/1, p.321.

[52] RAHNER, K.,«La funzione di segno nella chiesa», en *Nuovi Saggi* (Edizioni Paoline 1975), p.482-483: «In ogni caso è una dottrina esplicita del Vaticano II, che si

De todas formas, como quiera que la letra del Vaticano II es el punto de referencia al que apelan los teólogos contemporáneos a la hora de establecer aquella relación entre la Iglesia y los sacramentos que fundamenta, por lo menos, la aplicación práctica de cada uno de los siete sacramentos, se impone reconstruir con la mayor precisión posible la génesis histórica del concepto sacramental de la Iglesia y ver de qué forma lo asume y predica el Concilio Vaticano II [53].

Reconocerle a la Iglesia el título de «sacramento» no es una aportación novedosa del Vaticano II. El propio Concilio, consciente de ello, se apoya en San Cipriano para denominarla sacramento de unidad [54]. Aunque, a decir verdad, la introducción de esta terminología en el Concilio para designar la naturaleza y la finalidad de la Iglesia se debió de hecho al influjo de los obispos y de los teólogos alemanes.

Una elemental reconstrucción del recorrido histórico que ha seguido el término sacramento predicado de la Iglesia desde el inicio patrístico hasta alcanzar la aceptación que hoy tiene, nos obligará a reconocer que, tras la época patrística, el término sacramento en su acepción eclesial había desaparecido de las formulaciones teológicas [55], y que fue en el ambiente de los patrólogos y de los liturgistas ingleses y alemanes del siglo XIX donde comenzó su recuperación. Pero si esta recuperación se dio en trabajos más o menos positivos, pronto pasó a la reflexión sistemática y en Scheeben se halla ya un planteamiento de la sacramentalidad que, sin aplicar a la Iglesia la categoría «sacramento», la considera directamente como un gran sacramento [56]. Entre los dogmáticos alemanes del siglo XIX se fue abriendo paso la concepción sacramental de la Iglesia, en la medida que fueron tomándola en consideración a partir del misterio de la

riallacia allà teologia dei Padri con il suo concetto ampio di «mysterion» e de «sacramentum», che la Chiesa è il «sacramento dell'unità di tutto il genere umano (LG 1). Siccome il Concilio non sviluppa mai in maniera sistematica ed esauriente il concetto di sacramento della salvezza del mondo, che la Chiesa è, non è facile stabilire che cosa esso intenda precisamente dire con tale concetto».

[53] A este respecto véanse los artículos siguientes: Pozo, C., «La Iglesia como sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto», en *EstEcl* 157 (1966), 139-159; Bernards, M., «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts», en *MThZ* 20 (1969) 29-54.

[54] En LG 9, al decir de la Iglesia que es para todos y para cada uno el sacramento de la unidad, se apoya en San Cipriano, *Epist.* 69, 6, en *PL* 3, 1142 B, y en SC 26; cuando repite el mismo concepto, toma como punto de referencia el *De catholicae ecclesiae unitate* 7, en *CSEL* III, 1, p.215-16.

[55] A lo largo de catorce siglos, concretamente en el período que media del V al XIX, tan sólo el historiador del dogma Luis Thomassin utilizó el término sacramento referido a la Iglesia; cf. Bernards, M., o. c., p.35.

[56] Scheeben, M. J., *Los misterios del cristianismo,* capítulo séptimo: «El misterio de la Iglesia y sus sacramentos» (Barcelona 1953), p.567-647.

Encarnación, y consideraron a Cristo como el sacramento por antonomasia [57]. Cuando se volvió a predicar la sacramentalidad de Cristo resultó fácil y lógico predicarla también de la Iglesia que, al decir de San Pablo, es el cuerpo de Cristo.

Los teólogos del siglo XX han recogido la herencia eclesiológico-sacramental que les venía legada por sus inmediatos predecesores, y con un comportamiento homogéneo que abarcaba a ingleses, franceses y alemanes la llevaron adelante, perfeccionándola. Denominar a la Iglesia sacramento, comenzó a ser un comportamiento bastante normal entre los teólogos del siglo XX que habían bebido en los Santos Padres. Para ofrecer un par de referencias a modo de ejemplo, recordamos que ya en 1917 el dominico francés Sertillanges llamaba a la Iglesia sacramento [58], y que del mismo modo la denominaba el alemán Dieckmann [59].

En la medida en que avanzaba el siglo XX, se iba adentrando en el tiempo la teología inmediatamente anterior a la segunda guerra mundial, y en este momento, con preeminencia germánica, se iba familiarizando con la idea de Iglesia sacramento. Así, el benedictino de Beuron H. Keller habla abiertamente de la Iglesia como sacramento [60], y el dogmático de Colonia Feckes acentúa el calificativo y la denomina el gran sacramento cristiano [61].

Pero fue en los años que precedieron al Concilio Vaticano II cuando la idea que presentaba a la Iglesia como sacramento alcanzó una perfecta sistematización, exponente de la madurez que a lo largo de más de cien años había ido adquiriendo este concepto eclesial. Y como libro señero de esta situación teológica hay que citar el de Semmelroth, *Die Kirche als Uhrsakrament* [62]. A partir de aquí, los teólogos alemanes se dieron decididamente a tratar a la Iglesia como el sacramento prístino y, capitaneados por Rahner, fueron muchos los que con anterioridad al Vaticano II hicieron suyo este planteamiento. Por ello, se ha de reconocer que esta doctrina entró de hecho en el Concilio llevada por la mano de los alemanes.

[57] Sirva de ejemplo la formulación de J. B. Franzelin, en *Theses de ecclesia Christi* (Roma 1887), cuando, comentando el texto de 1 Tim 3, 16, en la p.326 escribe de la encarnación del Verbo: «magnum pietatis sacramentum» y añade que es «fundamentum, origo et exemplar omnium sacramentorum».

[58] SERTILLANGES, A. D., *L'église* II (Paris 1917), p.1: «L'église est sacrament... de même que son Christ... est sacrament».

[59] DIECKMANN, H., *De ecclesia* I (Freiburg in B. 1925), p.2: «Ipsa ecclesia magnum quoddam "sacramentum" vocata est».

[60] KELLER, H., «Die Kirche als Kultgemeinschaft», en *Benediktinische Monatsschrift* 16 (1934), 34.

[61] FECKES, C., *Das Mysterium der hl. Kirche* (Paderborn 1934), p.123.

[62] La primera edición alemana apareció en 1953. Hay traducción española del año 1966 con el título: *La Iglesia como sacramento original.*

Con el fin de poder conocer con fidelidad lo que el Vaticano II enseña sobre la Iglesia como sacramento, será conveniente analizar sus principales formulaciones para reconstruir su doctrina con la mayor exactitud posible.

La primera vez que en los documentos conciliares aparece una explícita referencia a la Iglesia como sacramento es en el mismo comienzo de la constitución dogmática *Lumen Gentium* cuando ofrece la primera definición de la Iglesia. En esta ocasión dice: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» [63]. La definición se repite dentro de esta misma constitución dogmática cuando, al tratar del carácter escatológico de la Iglesia, describe que Jesucristo, al resucitar, envió su Espíritu a sus discípulos y por medio de El constituyó su Cuerpo, la Iglesia, como sacramento universal de salvación [64]. En estos dos textos de *Lumen Gentium,* sobre los que tendremos que volver, la noción sacramental de la Iglesia aparece claramente descrita desde su mediación funcional en favor de la unidad de los creyentes. Un sentido afín es el que hay que otorgarle al texto de la constitución sobre la sagrada liturgia cuando habla de la Iglesia como sacramento de unidad [65]. Una interpretación más dudosa es la que tiene el término sacramento aplicado a la Iglesia en otro texto de la misma constitución sobre la sagrada liturgia, aquel que hace referencia al origen de la Iglesia desde el costado abierto de Jesucristo. Como advierte Pozo, en esta ocasión no es fácil precisar si *sacramentum* se ha de entender, al igual que en *Lumen Gentium*, como signo eficaz o simplemente como sinónimo de «misterio» [66]. En el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia aparecen dos referencias más a la Iglesia entendida como sacramento. En primer lugar, repitiendo la formulación de *Lumen Gentium,* afirma de la Iglesia el decreto *Ad Gentes* que es sacramento de unidad, y en segundo lugar propone que la Iglesia ha sido instituida por Jesucristo como sacramento de salvación [67]. Por último, en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual hace suyas de nuevo las proposiciones formuladas en *Lumen Gentium* y repite, en primer lugar, que la Iglesia ha sido instituida como sacramento de unidad, y en segundo lugar, que es un sacramento universal de salvación [68].

[63] LG 1: «Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum vel signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis».
[64] LG 48.
[65] SC 26.
[66] Pozo, C., «La Iglesia como sacramento primordial», en *EstEcl* 41 (1966), 139, nota de pie de página 3.
[67] AG 1 y 5.
[68] GS 42 y 45.

Como resultado de haber recogido las distintas referencias del Vaticano II a la Iglesia como sacramento, se puede concluir que el texto fundamental entre los varios formulados o repetidos por el Concilio es el primero de *Lumen Gentium,* aquel que describe a la Iglesia como sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios de todos los hombres y, por tanto, como signo o instrumento de la unidad de todo el género humano. Dada su importancia, bien vale la pena analizar este texto con cierta atención.

Un dato que se advierte en el texto, y que interesa retener, es que no define a la Iglesia como sacramento, sino que analógicamente la presenta a manera de sacramento. El *veluti sacramentum* del texto latino tiene una gran importancia y sirve para comprender desde un primer momento el alcance dogmático que el Concilio concede a su expresión. No cabe pensar que el Concilio identifica a la Iglesia con los sacramentos, como si se tratase de un sacramento más entre los siete. No. El Concilio lo que afirma es que la Iglesia tiene una estructura similar a los sacramentos. Y esta similitud es la que interesa poner de relieve.

Lo primero que hay que reconocer es que el Concilio hace derivar desde Cristo la función sacramental de la Iglesia; por ello no dice de ella misma que es un sacramento, sino que es en Cristo como un sacramento. Aplicando en este momento la que ha sido doctrina constante en la teología católica, y específicamente formulada por la primera escolástica, se puede concluir que la Iglesia tiene una función sacramental a partir de Jesucristo, que es el sacramento por antonomasia, por ser el instrumento decisivo de la gracia redentora. Así como Jesucristo es desde la unión hipostática el instrumento y el signo de la gracia, también la Iglesia, desde su unión con su Cabeza, que es Cristo, ejerce una función de mediación y de signo eficaz entre Dios y los hombres. En este sentido, porque la Iglesia no se reduce a ser una entidad intimista (recuérdese lo dicho sobre la eclesiología de Lutero), sino visible, ejerce una función mediadora en la redención del hombre y es signo permanente de la presencia de Dios. Por todo lo cual se puede decir de ella que opera como si se tratase de un sacramento. Esto es lo que dice el Vaticano II: que la Iglesia es en Cristo y actúa ante los hombres como un sacramento. Y de ahí han sacado algunos teólogos derivaciones que afectan tanto a la Iglesia como a los sacramentos y sobre las cuales debemos reflexionar.

b) *La Iglesia, protosacramento, según Karl Rahner*

Puesto que Karl Rahner ha sido el teólogo que con más insistencia y profundidad ha tratado sobre la relación entre la Iglesia y los

sacramentos, y por lo mismo ha sido el de mayor influencia en el actual ambiente teológico y también el más discutido, a él tenemos que referirnos al intentar diseñar la situación de este asunto en el momento presente.

Ha sido el mismo Karl Rahner quien ha puesto de manifiesto la doble preocupación que le ha lanzado al estudio de este tema. Según su propia confesión, al estudiar la relación entre la Iglesia y los sacramentos ha intentado «comprender más profundamente a la Iglesia, preguntándose qué son en realidad los sacramentos, y, por otra parte, que se logre una mayor comprensión de éstos al considerar qué es la Iglesia» [69]. Y a la hora de presentar a la Iglesia partiendo de los sacramentos, la define como «la presencia permanente de esa protopalabra sacramental de la gracia definitiva que es Cristo en el mundo». Y concluye su inicial exposición afirmando que «es realmente el protosacramento, el punto de origen de los sacramentos en el sentido propio de la palabra. Por parte de Cristo tiene la Iglesia ya en sí una estructura sacramental. Tiene el carácter de algo captable históricamente: en el espacio y en el tiempo» [70]. Tres afirmaciones, todas ellas de gran importancia, aparecen formuladas en este corto pasaje de Rahner. El atento análisis que debemos dedicar a las mismas, nos permitirá conocer el pensamiento general de su autor.

Aunque ya nos hemos referido a ello, hemos de comenzar la reflexión repitiendo que en la consideración que hace Rahner de la Iglesia, ésta tiene un carácter subsidiario; por ello no inicia su consideración a partir de su propia naturaleza, sino que la comprende desde Cristo como genuino fundamento de la misma. Y de Cristo sostiene que desde el mismo momento de la Encarnación ha obrado formalmente la redención de modo predefinido, es decir, que ya en la Encarnación y en virtud de la unión hipostática Jesucristo ha quedado constituido en principio operativo y, a la vez, en signo de la redención que tenía que culminar en la cruz [71]. Por ello, con suma precisión conceptual, Rahner formula esta preciosa proposición teológica: «Cristo es la presencia real e histórica del triunfo escatológico de la misericordia de Dios en el mundo... aquí "aparece" la gracia de Dios en nuestra espacialidad y en nuestra temporalidad; en ella tiene su signo espacial y temporal, que lleva consigo eso mismo que indica. Cristo, en su existencia histórica, es a un tiempo el signo y la cosa, *sacramentum* y *res sacramenti*, de la gracia redentora de Dios» [72]. Desmenuzando esta proposición de Rahner, hay que preci-

[69] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967), p.9.
[70] Ibid., p.19.
[71] Ibid., p.15.
[72] Ibid., p.16.

sar que, cuando reconoce en Cristo la presencia real del designio salvífico de Dios, le está otorgando un rango sacramental por ser signo de la suprema realidad invisible que es Dios, a la que patentiza. Pero con suma precisión, Rahner da un paso adelante y no limita la realidad sacramental de Cristo a ser signo de la gracia sin más, sino que lo considera signo de la gracia redentora; de ahí que pueda afirmar de Cristo que es a un tiempo la realidad significada y causada por el sacramento; en términos latinos, la *res sacramenti* o la gracia otorgada por el sacramento, y su elemento significante o signo sacramental, es decir, el *sacramentum tantum*. Con esta proposición, Rahner ha predicado de Cristo la noción sacramental de una manera total, y, en afinidad con la más genuina tradición de la teología católica, lo ha reconocido como el supremo sacramento. Desde aquí, y llevado de la mano por el pensamiento primordial de la eclesiología paulina que considera a la Iglesia Cuerpo de Cristo, Rahner presenta a la Iglesia participando de la dimensión sacramental de Cristo, y, en consecuencia, la llama protosacramento y afirma de ella que es «la presencia de la salud en el mundo» [73]. Hasta aquí Rahner ha sido un fiel y brillante expositor de una doctrina antigua, patrimonio de la primera escolástica, a la que ha remozado. Y así ha sido reconocido por todos, incluso por los que discrepan de otras proposiciones suyas a la vez eclesiales y sacramentales [74]. Otro es el resultado que se sigue cuando, en aplicación de esta noción sacramental de la Iglesia, reflexiona acerca de la institución de los siete sacramentos. Esta es la tercera noción implicada en la descripción de Iglesia ofrecida por Rahner y a ella tenemos que dedicarnos ahora.

Las afirmaciones de Rahner al establecer la relación entre la Iglesia sacramento y los siete sacramentos adolecen de cierta ambigüedad. Veamos, por ejemplo, esta primera: «La actualización de la salud escatológicamente triunfante... tiene efecto para los individuos... en una acción de la Iglesia sobre el hombre mismo... Y tal acción de la Iglesia sobre el hombre tiene necesariamente en sí la estructura del ser de la Iglesia. Es sacramental, porque corresponde a la Iglesia como protosacramento de la gracia» [75]. A tenor de las palabras aquí reproducidas, no se puede precisar si con ellas Rahner se está refiriendo a la doctrina sacramental clásica, que, a partir de San Agustín,

[73] RAHNER, K., o. c., p.22.

[74] COLOMBO, G., «Dove va la teologia sacramentaria?», en *SC* 6 (1974), 673-717, En la p.685 dice sobre el pensamiento eclesiológico y sacramental de Rahner: «Puntualizando la posizione di Rahner si dovrebbe dire del, mentre il discorso sulla Chiesa è fatto in recto, è quindi anche per questo riesce a darsi una sufficiente chiarezza, il discorso sui sacramenti è fatto solo in obliquo, e quindi risulta incompleto e scompensato, se non unilaterale».

[75] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p.24.

viene enseñando de los sacramentos que son acciones de la Iglesia, o pretende proponer un pensamiento nuevo y particular. La duda empieza a despejarla el mismo Karl Rahner cuando, unas páginas después de lo leído, afirma que «partiendo de la Iglesia, como protosacramento se puede sacar otra conclusión... relativa a la institución de todos los sacramentos por Jesucristo» [76]. No se trata pues de la mera administración de los sacramentos como acciones de la Iglesia, sino de algo mucho más profundo y radical; se trata de explicar la institución de los sacramentos a partir de la naturaleza sacramental de la Iglesia, desde la Iglesia como protosacramento, según el modo de decir de Karl Rahner.

En este intento suyo, Rahner parte de una situación que le viene dada por la historia. Concretamente se pregunta sobre el fundamento histórico que tiene la institución de determinados sacramentos. Ya nos hemos referido en otro pasaje anterior a este planteamiento suyo, y ahora, tan sólo en función de la claridad didáctica, nos permitimos repetir esta cita suya ya anteriormente aducida: «Es necesario plantear la cuestión de cómo se puede presentar en forma históricamente creíble la sacramentalidad, es decir, en este caso, el hecho de la institución por Cristo del matrimonio, del orden, de la extremaunción y de la confirmación» [77]. Rahner, cuando plantea en estos términos la consideración crítica de la institución de los sacramentos por Jesucristo, empalma con la larga tradición que desde siglos viene preguntando sobre este tema. Pero a la hora de ofrecer una solución, no se vincula a ninguna de las respuestas ofrecidas en tiempos anteriores, y por ello ya no se pregunta si Jesucristo instituyó directa o indirectamente los sacramentos y si lo hizo de manera genérica o concreta. El planteamiento de Rahner va a abrir un camino nuevo y, por lo tanto, original; a la hora de intentar dar una respuesta a tan antigua pregunta, va a proponer que los siete sacramentos fueron instituidos por Jesucristo al instituir la Iglesia, y que los siete son otros tantos desdoblamientos de la naturaleza sacramental de la Iglesia. La formulación más clara de esta proposición la ofrece en un corto estudio suyo sobre el sacramento como autorrealización de la Iglesia. En esta ocasión afirma explícitamente que los sacramentos no son otra cosa que actos de la concreta autorrealización de la Iglesia en cuanto es el sacramento fundamental de la salvación del mundo [78].

La propuesta de Rahner resulta atrayente y sugestiva por dos razones. La primera, por cuanto vincula con lazo indisoluble los sacra-

[76] RAHNER, K., o. c., p.44.

[77] Ibid., p.45.

[78] RAHNER, K., «Il sacramento come autoattuazione della Chiesa», en *Nuovi saggi*, V, p.537: «I singoli sacramenti... non sono altro che atti di una concreta autoattuazione della Chiesa quale sacramento fondamentale della salvezza del mondo».

mentos a la Iglesia, con lo que de manera substancial pasan a ser acciones suyas. La segunda, porque a partir de este planteamiento quedan resueltas de manera definitiva, las preguntas sobre el modo de la institución de los sacramentos, que por más de un milenio vienen preocupando a los teólogos, sin que hayan encontrado la solución adecuada. Sin embargo, cuando se reflexiona detenidamente sobre esta teoría, se halla en ella un punto que suscita serias dudas y que no permite aceptar sin más su planteamiento. Se trata de la escasa fundamentación en el derecho divino que otorga a la institución de los sacramentos, comportamiento que se opone al sentir general de la Iglesia, manifestado en el Florentino y en Trento, que sostiene que tan sólo a partir del derecho divino son y pueden ser los sacramentos lo que de ellos se predica, es decir, signos eficaces de la gracia.

Rahner ha sido consciente de esta posible objeción y ha intentado salirle al paso mediante el entramado de dos razones. Según la primera, los sacramentos han sido instituidos genéricamente, al ser instituida la Iglesia, ya que son acciones que conforme a su esencia proceden de la naturaleza misma de la Iglesia establecida por Dios y son, por ello, de derecho divino [79]. Y desde aquí surge la segunda razón planteada en forma de pregunta: ¿por qué estas y no otras acciones son los únicos y verdaderos sacramentos? Al tener que dar respuesta a este interrogante, Rahner ofrece el desarrollo de la segunda razón, en este caso de tipo vitalista, y afirma que en la medida en que la Iglesia experimenta y vive su propia esencia a partir de lo que Cristo le comunicó explícitamente en el hecho mismo de instituirla, llega a conocer que determinadas realizaciones suyas, por arrancar de su propia naturaleza, son realizaciones fundamentales y absolutas de su propio ser y que son, por consiguiente, lo que nosotros llamamos sacramentos [80].

Llegar a reconocer las propias realizaciones como acciones sacramentales es, al decir de Rahner, fruto de un proceso vital de la Iglesia, en virtud del cual adquiere determinadas concreciones históricas, que una vez adquiridas son irreversibles [81]. A partir de la auto-

[79] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p.77.

[80] Ibid., p.75-76.

[81] Ibid., p.77: «Esto se puede afirmar con tanta mayor facilidad y evidencia si se presupone —cosa que es muy factible— que en determinados casos puede perfectamente darse una decisión histórica *irreversible* de la Iglesia, que responda a su esencia, si bien *anteriormente* no era necesaria en forma absolutamente concluyente, y que una vez adoptada, por una parte, no se puede ya anular y, por otra parte, haya de considerarse como *iuris divini*, dado que conforme a la esencia procede de la naturaleza misma de la Iglesia establecida por Dios y es inderogable. Si se admite en principio tal posibilidad, entonces también es posible admitir como *iuris divini* el numero septenario de los sacramentos en cuanto tal, sin por ello zanjar de antemano la cuestión de si en

conciencia sobrenatural que la Iglesia tiene de sí misma, descubre la razón sobrenatural de determinadas acciones estables suyas en favor de la salvación del hombre.

¿Qué decir de esta manera de aclarar la institución de los sacramentos propuesta por Rahner? Por regla general ha sido adoptada por los teólogos. Tan sólo algunas notables excepciones han puesto una nota discordante en tan universal reconocimiento. Baste citar al profesor de la Universidad Gregoriana Van Roo [82], a Giuseppe Colombo [83] y a McCue [84]. Más allá de éstos, pocos son los que directamente se hayan opuesto a Rahner. Indirectamente lo hace alguno, como Saraiva Martins [85]. Por nuestra parte no aceptamos el planteamiento de Rahner por la razón ya aducida, por la escasa fuerza que otorga al derecho divino en la institución de los sacramentos, pues las razones con las que Rahner intenta resolver esta fundamental objeción no convencen, por dejar el problema como estaba, ya que su referencia al derecho divino no es directa, sino indirecta. Y si el derecho divino no es directamente el fundamento de una acción eclesial, sino tan sólo indirectamente, ¿se puede hablar en este caso de derecho divino o se reduce el fundamento de los sacramentos a la providencia divina, es decir, a las causas segundas? Pero la providencia divina nunca ha sido reconocida por la Iglesia como el fundamento de una verdad de fe. La hipótesis de Rahner merecería llegar a tesis si consiguiese establecer una relación directa entre la Palabra de Dios, la Iglesia y los sacramentos; pero de estos tres términos Rahner prescinde del primero, que es el fundamental, y reduce la fundamentación de los sacramentos a la autocomprensión de la Iglesia sacramental, lo que equivale a decir a una causa segunda, pues la Iglesia no es identificable ella misma con la palabra de Dios ni, por lo tanto, con Dios.

¿Y qué decir por nuestra parte no sólo del planteamiento de Rahner, sino de toda la cuestión largamente debatida entre los teólogos en el intento de ofrecer una explicación clara, justa y por ello convincente de la institución de los sacramentos? Es deber de todo teólogo no sólo reconstruir el proceso histórico de las cuestiones, sino procurar también ofrecer una respuesta, y así lo vamos a intentar nosotros.

el estadio de la Iglesia todavía en formación no hubiera sido posible desdoblar el ser protosacramental de la Iglesia en un número mayor de semejantes realizaciones fundamentales».

[82] VAN ROO, W. A., «Reflections on Karl Rahner's Kirche und Sakramente», en *Gregorianum* XLIV (1963), 465-500.

[83] COLOMBO, G., *Dove va la teologia sacramentaria?*, SC 6 (1974), 673-717.

[84] MCCUE, J. F., «La penitencia, signo sacramental independiente», en *Concilium* 61 (1971), 52-62.

[85] SARAIVA MARTINS, J., I sacramenti della nuova alleanza (Roma 1991), p.68-76.

III. HACIA UN POSIBLE INTENTO DE SOLUCION

Fundamentación del sacramento en la palabra de Dios

La cuestión primaria a dilucidar en el tema de la institución de los sacramentos, y en el problema anexo sobre la evolución de las formas sacramentales [86], estriba en precisar estos dos puntos: primero, en qué consiste la institución divina de los sacramentos, y segundo, dónde radica la substancia de los mismos. Comenzaremos nuestro intento de reflexión formulando una observación fundamental desde el que hemos llamado punto segundo, e inmediatamente pasaremos al estudio del primero. A modo de premisa inicial, hay que sostener que, según la enseñanza de la constitución apostólica de Pío XII, la materia y la forma aplicadas en la celebración ritual de los sacramentos no constituyen su substancia y, por tanto, no han de ser vinculadas directamente al momento institucional. De no ser así, la Iglesia no las hubiese podido alterar, cosa que sí ha hecho. Por lo tanto, para llegar a conocer la substancia de un sacramento, aquello que por pertenecer al derecho divino es inmutable para el poder de la Iglesia, es preciso fijar con toda precisión en qué consiste la institución de los sacramentos y de qué modo fueron instituidos por Jesucristo.

Toda consideración dogmática sobre la institución divina de los sacramentos ha de partir de la proposición fundamental de Trento que afirma que los sacramentos son siete, ni más ni menos, y que todos han sido instituidos por Jesucristo, lo cual quiere decir que, según el magisterio de la Iglesia, así consta en la revelación divina [87]. El teólogo que quiere ser fiel a Trento ha de sostener que si la Iglesia no hubiese hallado en la Sagrada Escritura un fundamento en el que apoyar su doctrina sobre la institución de los sacramentos, no habría podido formularla. Es, pues, desde la Escritura de donde se ha de partir a la hora de intentar fundamentar y explicar tanto el hecho de la institución de los sacramentos como el modo de su institución.

Ahora bien, cuando el teólogo ha de fundamentar sobre el texto revelado de la Escritura la existencia de cada uno de los sacramentos

[86] Hablamos de evolución en los formas sacramentales haciendo nuestra la exacta formulacion de PASCHER, J., en su corto pero denso e interesante escrito *Evolución de las formas sacramentales* (Madrid 1966).

[87] McCUE, J.F., en su artículo «La penitencia, signo sacramental independiente», aparecido en *Concilium* 61 (1971), 58, reprocha a Schillebeeckx y a Rahner, cuya argumentación dice no convencerle, porque en su explicación teológica dejan de lado a Trento y se colocan en la tesitura teológica anterior a Pedro Lombardo, cuando se usaba el término sacramento de una forma tan imprecisa que permitía denominar con ella a un sinfín de signos y ritos eclesiales, al margen de los siete sacramentos en sentido estricto.

no ha de buscar momentos institucionales, es decir, no ha de pretender hallar con un procedimiento positivista determinados textos a los que referir de manera directa la institución de éste o aquel sacramento. No es éste el modo correcto de proceder, porque adolece de un positivismo mecanicista para el que la Sagrada Escritura no da pie. Con semejante comportamiento va a resultar muy difícil, por no decir imposible, encontrar en el texto sagrado la fundamentación de todos los siete sacramentos. Por el contrario, en vez de recurrir a textos determinados, a los que de manera incorrecta se les considera momentos institucionales, se ha de buscar en el conjunto de la predicación de Jesucristo el mandato institucional. Y por mandato institucional hay que entender aquellas insinuaciones sobre los sacramentos que pertenecen al mensaje de Jesucristo, y que, por lo tanto, se le presentan a la Iglesia formando parte del imperativo que supone siempre para ella el anuncio de la fe. Estas insinuaciones, que pueden encontrarse esparcidas aquí o allá en el texto sagrado, constituyen el fundamento directamente divino de cada uno de los sacramentos. A partir de estas insinuaciones sacramentales, que por formar parte de la predicación de Jesucristo tienen un valor sobrenatural objetivo y pertenecen al derecho divino, la Iglesia, bajo la acción del Espíritu Santo y en la medida que ha ido profundizando en el conocimiento de la fe, se ha ido percatando del contenido sacramental de cada una de ellas y ha terminado reconociendo en las mismas los siete sacramentos instituidos por Jesucristo.

Téngase en cuenta que el concilio de Trento [88], al aducir el texto de Ef 5,31 para fundamentar la sacramentalidad del matrimonio, emplea el verbo *innuit,* de «indicar», con lo que reconoce que en este pasaje neotestamentario el Apóstol ofrece una indicación, una insinuación de la sacramentalidad matrimonial, que progresivamente ha sido reconocida y explícitamente promulgada por la Iglesia como el sacramento del matrimonio.

Con este modo de comprender la institución de los sacramentos se salvan simultáneamente dos cosas: la objetividad del dato revelado, que ofrece la insinuación institucional de los sacramentos, y el desarrollo histórico que desde el inicial reconocimiento de las insinuaciones ha obrado la Iglesia sobre los sacramentos y tendrá que continuar obrando en la medida en que tenga que expresar con claridad la razón de signo que tiene cada uno de los sacramentos. Nuestra manera de proponer la institución de los sacramentos tiene fuertes discrepancias y alguna afinidad con la de Rahner. Discrepa, en cuanto la nuestra parte directamente de la Sagrada Escritura, y no de la conciencia refleja de la Iglesia; es afín, en cuanto valora con aquella

[88] DS 1799.

la vida de la Iglesia como el procedimiento para percatarse de la realidad sacramental de los siete sacramentos. Aunque en este caso también hay que establecer una diferencia, pues mientras Rahner supone un dinamismo eclesial reflejo, que bien podría ser denominado subjetivismo eclesial, nosotros apoyamos el dinamismo de la Iglesia en la penetración del dato revelado bajo la acción del Espíritu Santo.

Para razonar nuestra manera de proponer la institución divina de los sacramentos a partir de las insinuaciones objetivas radicadas en el Nuevo Testamento, recurrimos al apoyo filosófico de la epistemología formulada por Zubiri a partir de los rasgos objetivos de la verdad. Para este filósofo, la verdad, que radica siempre en la realidad, se le ofrece al entendimiento a través de rasgos objetivos, que si inicialmente le son desconocidos, en un momento dado se le hacen perceptibles y los reconoce como manifestaciones de la verdad. Para que la razón pueda llegar a percatarse de la verdad radicada y escondida en la realidad, ha de haber alcanzado la madurez suficiente que le capacite para conocerla cuando se le manifiesta a través de determinadas insinuaciones que ponen al descubierto sus propiedades. Siguiendo este planteamiento, se ha de afirmar que la verdad es siempre objetiva y que para llegar a conocerla se requiere la pertinente disposición subjetiva que capacita para percatarse de que dicha verdad está ahí, aunque anteriormente no la hubiese reconocido. Para exponer esta relación entre verdad objetiva y disposición subjetiva, que acaba posibilitando la formulación de una proposición verdadera, cabe recurrir al símil que ofrece Zubiri cuando pregunta si el hombre del siglo XVIII pudo volar. Y al tener que contestar negativamente, da como razón bien sencilla que no lo hizo porque no había descubierto el avión. Para medir el alcance de esta formulación, recurrimos a un texto de Zubiri, en el que precisa que «la potencia para el vuelo» no estaba «dispuesta», no se hallaba «a punto» en el siglo XVIII» [89]. Y ésta es la pura verdad. El hombre del siglo XVIII no pudo volar porque no estaba capacitado para fabricar el avión. Y no lo pudo fabricar porque su mente no había conseguido la madurez necesaria que le habría permitido, en primer lugar, cerciorarse de que las leyes físicas que posibilitan la navegación aérea estaban ahí y, en consecuencia, haberlas podido aplicar. Cuando tuvo esa madurez intelectual, sí pudo volar. Si se tiene en cuenta que tales leyes físicas están radicadas en la naturaleza como verdad objetiva desde la creación del mundo, se ha de concluir que el hombre alcanza nuevos grados en el conocimiento de la verdad cuando consigue la suficiente madurez que le capacita para ello.

[89] ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, segunda edición (Madrid 1951), p.308.

Aplicando el contenido de la teoría epistemológica de Zubiri al conocimiento de los sacramentos como realidades sobrenaturales instituidas por Jesucristo, hemos de formular dos principios fundamentales. Primero, que toda verdad sobrenatural tiene su fundamentación noética en la objetividad de la Sagrada Escritura. Segundo, que los siete sacramentos, como realidades intrínsecamente sobrenaturales, se asientan en el conjunto de la Sagrada Escritura. A partir de aquí ya se puede proponer que, formando parte de la predicación de Jesucristo, se hallan en los Evangelios aquellos indicios a través de los cuales se manifiestan los signos objetivos de la sacramentalidad, y que la Iglesia, motivada en su vivir por el Espíritu Santo, los ha reconocido como los siete sacramentos en la medida, que espiritualmente ha estado capacitada para ello. Con esta manera de comprender la institución divina de los sacramentos se salva, por una parte, el derecho divino, y por otra, la posible distinción entre la substancia del sacramento y los ritos accesorios en el mismo. Pues pertenece a la substancia del sacramento aquello que desde la insinuación divina queda indicado como la finalidad sobrenatural de cada uno de los sacramentos.

Un planteamiento afín ha sido propuesto en los últimos días por el *Catecismo de la Iglesia Católica* cuando enseña: «... por el Espíritu que la conduce "a la verdad completa" (Jn 16,13), la Iglesia reconoció poco a poco este tesoro recibido de Cristo y precisó su "disposición", tal como lo hizo con el canon de las Sagradas Escrituras y con la doctrina de la fe, como fiel dispensadora de los misterios de Dios (cf. Mt 13,52; 1 Cor 4,1). Así, la Iglesia ha precisado a lo largo de los siglos que, entre sus celebraciones litúrgicas, hay siete que son, en el sentido propio del término, sacramentos instituidos por el Señor» [90]. En afinidad con la doctrina del Catecismo afirmamos nosotros que en el Nuevo Testamento están las insinuaciones sacramentales. Y que en cada una de las diversas insinuaciones sacramentales, la Iglesia ha reconocido un signo en función de una finalidad sobrenatural, y a esta íntima relación entre la insinuación del signo (aunque no de los elementos significantes) y el efecto al que está destinado es a lo que Trento llamó substancia del sacramento, y sobre lo que reconoce que la Iglesia no tiene autoridad alguna para cambiarlo.

A dos posible objeciones es preciso salir el paso tras la hipótesis que hemos aventurado. La primera puede decir: si la Iglesia, en la medida en que ha ido viviendo, se ha ido percatando de que determinadas insinuaciones contenidas en los Evangelios ofrecen la base revelada sobre la que asentar todos y a cada uno de los siete sacra-

[90] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.1117.

mentos, ¿por qué no admitir que con el correr del tiempo, puesto que la Iglesia es siempre una entidad vivificada por el Espíritu Santo, proponga la existencia de nuevos sacramentos? Desde un planteamiento meramente teórico, la pregunta podría admitirse, ya que la revelación, aunque quedó clausurada con la muerte del último Apóstol, es algo vivo y la Iglesia, bajo la acción del Espíritu Santo, continúa profundizando diariamente en el contenido de lo revelado y alcanzando nuevos conocimientos y nuevas formas de vida. Pero prácticamente no se le puede conceder valor a la suposición formulada, por la misma promulgación de la Iglesia que ha definido en Trento que los sacramentos no son ni más ni menos que siete. Y a partir de esta proposición magisterial hay que concluir que el conocimiento eclesial sobre el número de los sacramentos ha llegado a su término. Para acabar de formular la respuesta será bueno recurrir a San Agustín y proponer un paralelismo entre la fe y los sacramentos. Dice el Santo que cree en el evangelio porque se lo enseña la Iglesia [91], y en formulación paralela cabe decir que creemos en los siete sacramentos porque nos los ha propuesto la enseñanza de la Iglesia. A partir del magisterio eclesial hay que hacer un acto de fe en el número septenario de los sacramentos y dar por concluido el proceso cognoscitivo de la realidad sacramental revelada en la Escritura.

La segunda objeción podría venir formulada a partir del decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907 contra los modernistas. En el número 40, y entre los errores referentes a los sacramentos que deben ser rechazados por todos los creyentes, se propone el que sostiene de los sacramentos que nacieron por la interpretación que los Apóstoles, a merced de determinadas circunstancias, hicieron de ciertas ideas o intenciones de Jesucristo [92]. El planteamiento de los modernistas era meramente historicista y subjetivista, pues negando toda objetividad del dato revelado, hacían deducir el comportamiento de los Apóstoles de meras influencias externas. En nuestra proposición, el planteamiento es radicalmente diverso, ya que a las insinuaciones sacramentales se les da el rango de verdades objetivas contenidas en la revelación, y se afirma que la Iglesia desde la motivación del Espíritu Santo, y no por la influencia de meras circunstancias externas, se percata del significado sacramental de las insinuaciones sacramentales contenidas en el Nuevo Testamento. Ni el planteamiento es el mismo ni las consecuencias tampoco.

[91] «Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas», en *Contra epistulam quam vocant fundamenti*, c. 5 (*Obras completas de S. Agustín*, t.XXX [BAC 487], p.391).

[92] DS 3440.

Desde la explicación propuesta para aclarar la institución de los sacramentos, se comprende que la Iglesia puede mudar los elementos significantes, sin que por ello altere la razón del signo [93]. Por lo tanto, hay que decir que la Iglesia, al modificar en el pasado los elementos integrantes del signo sacramental, y cuando siga el mismo proceder en el futuro y los modifique de nuevo, estará observando como norma la fidelidad a la razón significante de cada sacramento, que en forma de indicio aparece en la Sagrada Escritura desde el momento institucional de Jesucristo. Así lo propuso implícitamente Pío XII al dar a conocer las nueva modificaciones en la administración del sacramento del orden, pues reconoció que en las actuales circunstancias la imposición de las manos es el rito más apropiado para expresar la potestad conferida por el sacramentos del orden. En función de la significación del efecto sacramental, es decir, de la transmisión de la potestad divina en el sacramento del orden, Pío XII modificó los elementos significantes. Y desde aquí se puede concluir que toda alteración en la materia y en la forma de los sacramentos ha de estar motivada siempre por la urgencia pedagógica, y por lo tanto catequística, de dar a conocer con la mayor claridad posible el efecto que causa el signo sacramental.

93 Recuérdese a este propósito la correcta formulación de Tapper en Trento.

CAPÍTULO VII

RELACION ENTRE PALABRA Y SACRAMENTO

BIBLIOGRAFIA

AUER, J., «La palabra sacramental», en *Sacramentos. Eucaristía* (Barcelona 1982), p. 148-158; CHENU, M.-D., «Evangelizzazione e sacramenti nell'incontro tra la chiesa e il mondo di oggi», en *Evangelizzazione e sacramenti* (Torino-Roma 1972), p. 95-120; ESPEJA, J., «Fe, palabra y sacramento», p. 237 de «Para una renovación de la teología sacramental», en *CT* XCIX (1972), 217-257; FRIES, H., *Wort und Sakrament* (München 1966); KASPER, W., «Wort und Sakrament», en *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970), p. 285-310; KOEHNLEIN, M., *Was bringt das Sakrament? Disputation mit Karl Rahner* (Göttingen 1971); MALDONADO, L., «Algunas teologías sobre sacramento y culto», en Phase 96 (1976), 487-509; RAHNER, K., «Palabra y Eucaristía», en *Escritos de Teología*, IV, 323-365; RAMOS-REGIDOR, J., «Fede e sacramento», en *Evangelizzazione e sacramenti* (Torino-Roma 1972), p. 13-33; SCHILLEBEECKX, E., «Parole et sacrament dans l'église», en *LumVitae* 46 (1960), 25-45.

I. LA PALABRA DE DIOS, FUNDAMENTO DEL SACRAMENTO

Planteamiento histórico-teórico

Se lamenta Karl Rahner de que entre los católicos, salvas muy contadas excepciones, no haya existido una preocupación por la teología de la palabra, y precisa que el hecho de darse una verdadera teología de la palabra llegaría a constituir un fundamento para la teología sacramental. Y afinando todavía más el sentido de su observación, añade Rahner que se percibe la sensación como si en la teología católica anidase el nocivo interés por afirmar que la palabra y el sacramento son dos realidades radicalmente distintas y, en consecuencia, por separarlas cada vez más [1]. La aguda advertencia de Rahner ha puesto de manifiesto una de las deficiencias más notables dentro de la teología, que la Iglesia viene arrastrando como pesado lastre desde hace ya varios siglos. Y esta tan singular limitación se manifiesta tanto a nivel teórico como a nivel pastoral, pues si teóricamente se echa en falta una elaboración intelectual que supere esta dicotomía, pastoralmente se ha tenido que lamentar la forma tan iló-

[1] RAHNER, K., «Parola di Dio e sacramenti», en *Nuovi saggi*, V, p.476.

gica como algunos pastoralistas escindieron el culto de la evangelización, como si la palabra y el sacramento fuesen realidades tan distintas que no cupiesen juntas [2].

Quien observa la realidad descrita por quienes así piensan en lo referente a la relación entre la palabra y el sacramento, recibe la impresión de hallarse ante un comportamiento que enjuicia a la palabra y al sacramento como realidades disyuntivas, o esto o aquello, cuando en verdad su relación no es ni tan siquiera copulativa, esto y aquello, pues no se trata de dos realidades distintas, sino de dos aspectos diversos de la misma y única realidad salvífica para el hombre. La fe y los sacramentos son los dos conductos a través de cuya unidad le llega al hombre el don de Dios que le instala en la vida y le proyecta hacia el futuro.

Karl Rahner no se ha contentado con formular una queja, sino que ha expuesto con toda precisión la afinidad que media entre la palabra y el sacramento y ha afirmado de ellos que son tan semejantes que hay que preguntarse por la razón de dicho carácter común, y por la diferencia entre ambos a pesar de su coincidencia [3].

Esta tendencia a distanciar la palabra y el sacramento tiene raíces muy diversas y tan antiguas que se adentran en el tiempo hasta llegar a siglos ya muy remotos. Quizá el cambio operado al final del primer milenio, cuando se dejó de considerar al sacerdocio a partir de la misión y se comenzó a comprenderlo desde el culto, tuvo gran influencia a la hora de crear la situación que hoy lamentamos. Se inició un proceso de sacralización, en el que se le otorgaba al culto, y con el culto a quienes lo celebraban, una razón de ser autónoma de la palabra. Y en consecuencia, comenzó a concebirse la Iglesia como una entidad básicamente cultual, entendiendo el culto de forma ritual restrictiva. Un hecho concreto nos advierte de este cambio. Si tomamos como punto de referencia la ordenación de los presbíteros, se comprueba que durante el primer milenio se confería mediante la imposición de las manos, y que es en el siglo x, concretamente entre el 950 y el 962, con la aparición del Pontifical Romano Germánico, cuando consta por primera vez la entrega de los instrumentos como rito de la ordenación de los presbíteros. Este significativo cambio en el ritual de ordenación, que acabó desplazando al primitivo rito de la imposición de las manos, tan sólo es explicable desde la nueva concepción eminentemente cultual del sacerdocio que se estaba abrien-

[2] Recuérdese que hace no muchos años, allá por lo década de los setenta, en determinados ambientes pastorales resultaba más que inconveniente hablar del culto. La única palabra que se admitía era evangelización. Lamentablemente se había olvidado que el culto es anuncio de la palabra de Dios y de ahí la brutal escisión que se deseaba imponer.

[3] RAHNER, K., «Palabra y eucaristía», en *Escritos de Teología*, IV, p.324.

do paso dentro de la teología monástica [4]. A partir de una idea del sacerdocio se llegó a un modo de ordenar a los sacerdotes, reflejo de una manera de pensar en la Iglesia.

Pero si las raíces de la escisión son tan lejanas, hubo un momento más cercano al que hay que considerar como muy decisivo en la ruptura entre palabra y sacramento. Se trata del siglo XVI, con la Reforma protestante. Cuando los reformadores proclamaron como norma suprema de la vida eclesial cristiana la sola fe, y pretendieron apropiarse del evangelio haciéndolo patrimonio exclusivo suyo, la Iglesia de la Reforma se adjudicó el título de Iglesia de la palabra y reservó para la Iglesia católica el de Iglesia de los sacramentos. No sólo la palabra y el sacramento quedaron desgajados del tronco común, sino que la misma Iglesia se vio afectada en la concepción de su naturaleza, desde que se admitía sin más la posibilidad de una Iglesia sola de la palabra, e implícitamente sin la vigencia de los sacramentos, y viceversa, se creía posible una Iglesia sola de los sacramentos, que vivía sin la fuerza de la palabra.

A este propósito resulta sumamente gráfica la manera de pensar de un teólogo tan eminente como Pedro de Soto quien, a la hora de enjuiciar el ministerio de la predicación, lo considera la mayor y más digna de las obligaciones sacerdotales, pero la restringe en exclusiva al obispo. El sacerdote, según el parecer de este teólogo, podía ser un magnífico ministro si se dedicaba al coro y a la celebración de la misa, sin predicar una sola vez en su vida, ya que por oficio no le correspondía hacerlo. Y si predicaba era tan sólo por comisión del prelado. En el siglo XVI, la separación entre la palabra y el sacramento había llegado a conseguir carta de naturaleza entre quienes, al reflexionar teológicamente sobre el sacerdocio, partían de la situación concreta que configuraba la vida real de no pocos sacerdotes de aquel tiempo. Por ello se comprende que Lutero, desde una postura radicalmente opuesta y tomando también como punto de partida la misma situación real descrita por Soto, rechazase con todo ímpetu que el obispo ordenara a los ministros para que ofrecieran misas en favor de los vivos y de los muertos, y no para que predicasen.

Esta manera antagónica de ver las cosas, que de algún modo todavía persiste en ciertos autores, es, como ya hemos dicho, la heredera de un determinado planteamiento a superar. Y, para conseguirlo, hay que iniciar una reflexión sobre la palabra y pasar después a estudiar distintos aspectos de la relación entre palabra y sacramento. Y en la medida en que sea posible habrá, que tomar como doctrina

[4] BERNAL, J. M., «La identidad del ministerio sacerdotal desde los rituales de ordenación», *Phase* XXI (1981), 203-222.

básica la enseñanza del concilio Vaticano II, para que sirva de vínculo de unión entre estas diversas partes.

Reflexión sobre la palabra

Se queja Rahner de que en la teología escolar exista un lamentable olvido de la palabra de Dios como tema de enseñanza teológica, y esta queja es sumamente razonable, porque sin formular una seria reflexión teológica sobre la palabra de Dios es imposible comprender y aun justificar el porqué de la institución de los siete sacramentos.

Para abordar una reflexión sobre la palabra debemos comenzar reafirmando lo que todos ya sabemos: que la palabra de Dios es la donación del mismo Dios mediante la revelación de su propia intimidad y la manifestación de su voluntad salvífica en favor del hombre. Pero si volvemos reflexivamente sobre este corto y sencillo enunciado advertimos de inmediato que surge una cuestión sumamente interesante. Así, aparece que la revelación es locución de Dios sobre Dios, con lo que el sujeto y el objeto de la revelación es el mismo Dios. Y si se tiene en cuenta que revelar, manifestarse una persona en lo que es y en lo que tiene, equivale a salir de sí mismo haciendo donación de su propia intimidad, se ha de admitir que la revelación es la donación que Dios hace de sí mismo al hombre. Es Dios (sujeto) quien da a Dios (objeto). Y por tratarse de una autodonación nadie puede suplir al sujeto ni al objeto de la misma, lo cual obliga a concluir que el único que puede hablar sobre Dios es Dios, el único que puede darle Dios al hombre es Dios mismo. Desde Dios, como origen absoluto, se inicia una donación al hombre, que ha de recibirla como don de Dios. El vehículo que establece esta posible comunicación entre Dios y el hombre es la palabra dicha por Dios; de ahí que la palabra de Dios sea el medio por el cual Dios llega hasta el hombre, por el que se le ofrece y por el que se le revela.

El reconocimiento de la palabra como el cauce de la presencia operativa de Dios entre los hombres es tan antiguo como la misma Sagrada Escritura. El hecho de la creación del mundo ya viene descrito en el libro del Génesis como un mandato verbal pronunciado por Dios con la fórmula: dijo Dios. Y efecto de la palabra dicha por Dios fue la creación de cuanto existe. Y la palabra de Dios rigió los destinos de Israel, pues en forma de diálogo se dirigió Yahveh a Abram para sacarle de su tierra e iniciar de este modo la historia de salvación para el hombre. De forma sumamente gráfica, por no citar más que un ejemplo, aparece la palabra como cauce de comunicación divina cuando, según la misma letra del texto sagrado, fue dirigida la palabra de Yahveh a Abram para formularle la promesa.

Los textos neotestamentarios en los que se refiere que Dios se ha manifestado presente entre los hombres por medio de la palabra son tan abundantes y ofrecen doctrina tan copiosa que vale la pena intentar su reconstrucción conceptual.

De audacia, tomando esta palabra en sentido admirativo y laudatorio, hay que calificar la determinación tomada por San Juan para, al adentrarse en la intimidad del misterio de Dios, referirse al Hijo denominándolo la Palabra. Este texto del prólogo de San Juan ha de ser considerado como punto de referencia clave para interpretar la doctrina neotestamentaria sobre la palabra, pues en él se ofrece su sentido genuino. Palabra, en el lenguaje de San Juan, es sinónimo de Hijo; por lo que anunciar la palabra, predicar determinadas cualidades de la misma, ofrecer un programa de aceptación y fidelidad ante ella, equivale a adoptar idéntico comportamiento ante el Hijo, que es quien da sentido a la palabra. Si desde aquí intentamos una estructuración conceptual del pluriforme contenido del Nuevo Testamento sobre la palabra, llegamos al siguiente resultado.

La palabra de Dios aparece en el Nuevo Testamento dotada de un poder taumatúrgico. Este es el caso del centurión, quien con humildad suma pide la curación milagrosa para un tercero, y a fin de conseguirla apela tan sólo al mandato verbal de Jesucristo. De hecho, en este caso, la palabra es vehículo transmisor del poder que tiene el Señor sobre la misma enfermedad. Y en otras ocasiones es la palabra directamente pronunciada la que libera de los demonios, la que sana a los dolientes y maltrechos posesos.

Si en el caso de los milagros obrados por Jesucristo aparece siempre la palabra como expresión de su poder reparador en lo humano, mucho más importantes resultan las referencias neotestamentarias que presentan la palabra como principio de salvación eterna. Así, en la parábola del sembrador, caso en que el intérprete es el mismo Jesucristo, la semilla es la palabra y el resultado de la siembra dependerá de las distintas actitudes que tome el hombre ante la simiente, es decir, ante la palabra de Dios [5]. Anunciar la palabra a los hombre es un cometido cumplido por el propio Jesucristo [6]. Y ante tal anuncio, el hombre ha de tomar una actitud oyente, como María la de Betania [7], para poder alcanzar la beatitud que otorga su escucha [8].

Si todos los evangelistas ofrecen una explícita referencia a la palabra, es San Juan, sin duda, quien elabora todo un cuerpo doctrinal

[5] Mt 13,18-23. Cf. Mc 4,13-20 y Lc 8,11-15.
[6] Mc 2,2.
[7] Lc 10,39.
[8] Lc 11,28.

sobre la virtualidad salvífica que tiene. Y no podía comportarse de otra forma quien había identificado la Palabra con la divinidad del Hijo de Dios. Para San Juan, toda actitud cristiana es mera consecuencia del comportamiento adoptado ante la palabra de Dios, que ha sido anunciada por Jesucristo [9]. Escuchar el anuncio evangélico y observarlo con fidelidad es condición indispensable para ser discípulo de Jesucristo [10]. Y, como consecuencia última, quien desee salvarse tendrá que haber entendido la palabra de Dios [11]. Pero, aunque la salvación pertenece al escatón del futuro, ya en el presente, y como un anticipo de la gloria a alcanzar, puede el hombre gozar en su interior de la intimidad de Dios como efecto de haber guardado la palabra anunciada por Jesucristo, pues el Padre le amará y vendrá con el Hijo a hacer mansión en él [12].

Si para ampliar el recorrido iniciado nos volvemos al libro de los Hechos de la Apóstoles, encontramos que en la incipiente predicación apostólica la palabra conjuntamente con el sacramento es propuesta como principio único de salvación. Así consta literalmente cuando, al narrar la consecuencia que se siguió de haber escuchado el sermón pronunciado por San Pedro en el mismo día de Pentecostés, dice con elocuente laconismo: «Los que acogieron su palabra fueron bautizados». El primer dato pastoral de la recién nacida Iglesia habla de la unidad de la fe y del bautismo es decir, de haber aceptado la palabra y haber recibido el bautismo. Con lo que la primera formulación que relaciona la fe con el bautismo se halla ya en el Nuevo Testamento, y concretamente en el libro de los Hechos [13].

La Iglesia apostólica sintió como cometido propio el anuncio de la palabra de Dios [14]. De manera insistente aparece esta constatación en los Hechos de los Apóstoles, y con ella la verificación de que la palabra de Dios iba creciendo [15] por todas partes, hasta llegar a ser aceptada incluso por los gentiles [16]. Y al predicarla con tal porfía, los Apóstoles eran conscientes de la virtualidad salvífica que la acompañaba. Por ello, San Pablo, empleando metáforas castrenses, dice de la palabra que es el yelmo de salvación y la espada del Espíritu Santo [17], cuya eficacia es más cortante que la espada de doble filo [18]. Y

[9] Jn 17,6. 14.17.
[10] Jn 8,31.
[11] Jn 8,37. 43.51.
[12] Jn 14,22.
[13] Hch 2,41.
[14] Hch 6,4.
[15] Hch 6,7. Cf. 8,4. 14.25; 12,24; 13,5. 7.44.
[16] Hch 11,1; 13,44-49.
[17] Ef 6,17.
[18] Heb 4,12.

como cualidades morales le atribuye el ser palabra de verdad [19] y de vida [20].

La palabra, tal y como se la describe en el Nuevo Testamento, es en si misma el don de Dios que, ofrecido gratuitamente al hombre, tiene en sí la virtud operativa de atraerlo y vivificarlo, hasta hacerlo morada de la Trinidad que inhabita al creyente. Si la palabra, por ser el don que brota de la voluntad salvífica del mismo Dios, tiene en sí el poder de salvar al hombre, no ha de sorprender que, por la misma voluntad salvífica de Dios, su palabra se concrete en siete mandatos institucionales, con lo que los sacramentos quedan determinados en su existencia desde la palabra y ejercen, aunque de manera propia, idéntica operatividad salvífica que aquella. Los sacramentos son parte integrante de la palabra, ya que el mandato institucional de Cristo los incluye unitariamente en ella. Por lo tanto, no cabe distinguir entre la palabra y el sacramento como si se tratase de dos entidades salvíficas distintas. Lo único correcto es reconocerlos unidos en la voluntad misteriosa de Dios manifestada por su palabra. Y dada esta unión de origen y de finalidad, hay que concluir que en la celebración eclesial de los sacramentos alcanza su total cumplimiento la palabra. De ahí que Jesucristo ordenara como único principio de salvación la fe y el bautismo [21], mandato que San Pedro reconoció y puso en práctica desde el mismo día de Pentecostés, como consta en su primer anuncio misional, cuando estimula a cuantos le han escuchado a que se conviertan y se dejen bautizar en el nombre de Jesucristo, en el que han de creer, para de este modo alcanzar la remisión de los pecados y conseguir el don del Espíritu Santo. Según la doctrina de San Pedro, la fe en la palabra, es decir, la fe en Jesucristo, al abrazarla ha de ser profesada en la recepción del bautismo, porque el bautismo en el nombre de Jesucristo es, en último termino, una profesión pública y eclesial de la fe en Cristo, el Señor. Trasladado este planteamiento a la actual situación de la vida de la Iglesia, se puede afirmar que la liturgia sacramental o, si se quiere, la administración de los sacramentos, ha de ser considerada como la misma palabra de Dios celebrada [22].

Como resumen doctrinal de cuanto hasta aquí hemos expuesto analíticamente, nos permitimos proponer que la palabra de Dios fundamenta los sacramentos, desde el momento en que se integran en ella formando parte de su cuerpo doctrinal salvífico, y que en los sacramentos, puesto que son los medios concretos por los que de

[19] Col 1,5. Cf. Sant 1,18.
[20] Flp 2,6.
[21] Mc 16,16.
[22] TRIACCA, A., «Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica», en *Rivista Liturgica* LXXV (1988), 349.

hecho recibe el hombre la gracia santificante, encuentran su cumplimiento la palabra y los acontecimientos de la Escritura [23].

La forma sacramental como profesión de fe

Hay un aspecto muy concreto en la relación palabra sacramento que interesa estudiar. Se trata del valor de profesión de fe que tiene en sí misma la llamada técnicamente forma sacramental. Si para esta reflexión partimos de las ya conocidas palabras de San Agustín quien, al interrogar sobre la relación entre el «verbum» y el «elementum», afirma que cuando la palabra recae sobre el elemento es cuando se hace sacramento, al que califica de palabra visible [24], se advierte que, según esta conocidísima formulación agustiniana, la palabra otorga al elemento el rango sacramental. Pero a pesar de ser tan importante esta proposición, todavía no resulta definitiva para fundamentar sobre ella la doctrina que intentamos desarrollar, y hay que recurrir por ello a otras proposiciones agustinianas. El mismo San Agustín, dando un paso definitivo en su exposición sobre la virtualidad del sacramento del bautismo, se pregunta de nuevo de dónde le viene al agua la virtud para que con el contacto del cuerpo lave el corazón. Y responde que por la eficacia de la palabra, pero no de la palabra pronunciada, sino de la palabra creída [25]. Esta exacta formulación precisa que la eficacia de la palabra sobre el elemento, es decir, de la forma sobre la materia, no depende de la mera pronunciación fonética, sino del acto de fe que con ella se profesa.

Este planteamiento agustiniano nos permite proponer que la llamada forma sacramental tiene siempre el valor de la profesión de fe en un contenido que se remonta a la misma palabra de Dios. Porque si todos los sacramentos, como ya hemos indicado al tratar de su institución, apoyan su existencia en insinuaciones neotestamentarias, tan sólo por la fe se las puede reconocer y aceptar, por ser parte integrante de la palabra de Dios. Y para corroborar cuanto acabamos de proponer teóricamente, iniciamos un recorrido histórico, tomando como punto de referencia la forma del sacramento del bautismo.

Dos son los textos neotestamentarios que habitualmente son considerados como institucionales del bautismo: el de Mt 28, 19 y el de

[23] ZADRA, D., «Símbolo y sacramento», en *Fe cristiana y sociedad moderna,* 28, p.131.

[24] SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium,* 80, 3: «Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum», en *Obras completas de S. Agustín,* t.XIV (BAC 165), p.436-437.

[25] San Agustín, «Unde ista virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur?, en ibid.

Mc 16, 16. Si entre los dos optamos por el de Marcos, por tratarse de un texto más primitivo, según lo testifica el estilo de su redacción, nos encontramos ante un imperativo que, puesto en boca de Jesucristo, abarca simultáneamente la profesión de fe y la ablución: el que creyere y fuere bautizado. Las palabras del texto reflejan con claridad un mandato que impone la necesidad de creer, pero deja en la indeterminación su contenido, ya que no especifica el objeto sobre el que ha de recaer la profesión de fe. Esta especificación, según la letra del Nuevo Testamento, fue doble en el tiempo de la Iglesia apostólica, y mientras en el texto de Mateo se concreta en forma trinitaria, en varios textos de Hechos, y de las epístolas paulinas aparece con formulación cristológica [26]. Lo cual quiere decir que en el mandato original de Cristo hubo tan sólo una exigencia de fe, y que la Iglesia apostólica expresó indistintamente su fe bautismal en formula trinitaria o cristológica. A tenor de este planteamiento, el texto de Mateo se convierte en un precioso testimonio litúrgico sobre la profesión de fe trinitaria, como es también una preciosa profesión de fe cristológica la glosa bautismal interpolada en la Vulgata al texto de Hechos que describe el bautismo del eunuco administrado por Felipe [27]. En el Nuevo Testamento se verifica un mandato exigitivo de la profesión de fe y dos maneras distintas de concretarlo [28], con lo que se comienza a vislumbrar que las primeras formas bautismales no fueron más que profesiones de fe con las que cumplir el mandato de Jesucristo.

Los elementos litúrgicos y pastorales que aporta la Iglesia de los Santos Padres resultan sumamente interesantes, pues vienen a confirmar que los antecedentes de la que hoy día llamamos forma bautismal consistían, tanto en su estructura formal como en su contenido conceptual, en una explícita profesión de fe. Así aparece, por ejemplo, en la rúbrica para administrar el bautismo que transmiten tanto la *Tradición apostólica,* de Hipólito de Roma, como las restantes fuentes litúrgicas que de ella derivan [29]. En todas ellas el ritual es bien sencillo, pues propone que se administre una triple inmersión y que en cada inmersión se profese la fe en una persona de la Trinidad. Dada la plasticidad de la descripción bien vale la pena reproducirla. Acompañado por el diácono, dice la *Tradición apostólica,* descienda

[26] Hech 8,16; 19,5; Rom 6,3; Gal 3,27.

[27] Hech 8,37; en la *Biblia de Jerusalén* véase la nota de pie de página.

[28] STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958); en p.111 y siguientes, «Die Tauffomel».

[29] Dependientes de la *Tradición apostólica* de Hipólito han de ser consideradas las obras siguientes: el *Libro VIII de las Constituciones Apostólicas,* el *Epítome* o *Constituciones de Hipólito,* el *Testamento de Nuestro Señor* y los *Cánones de Hipólito.* Las *Constituciones de la Iglesia egipciaca* son la misma *Tradición apostólica* de Hipólito, a la que se le denominó así mientras se conocía únicamente la versión egipciaca.

el que se va a bautizar. Cuando ya ha bajado hasta el agua, el que administra el bautismo le impone la mano, mientras le pregunta: ¿Crees en Dios Padre omnipotente? Y el que es bautizado responde: creo. Y teniendo la mano sobre su cabeza lo bautiza una vez. Después le dice: ¿Crees en Cristo Jesús, Hijo de Dios, que nació de María por medio del Espíritu Santo y fue crucificado bajo Poncio Pilato, y murió, y fue sepultado, y resucitó al tercer día de entre los muertos, y ascendió a los cielos, y está sentado a la derecha del Padre, y que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos? Y cuando dice: creo, se le bautiza otra vez. Y de nuevo le pregunta: ¿Crees en el Espíritu Santo y en la santa Madre Iglesia y en la resurrección de la carne? El que está siendo bautizado responde: creo. Y se le bautiza por tercera vez [30]. Como se ve a simple vista, en esta administración del bautismo coincide la profesión de fe con la forma bautismal. Idéntica estructura se observa en el sacramentario Gelasiano del siglo VIII [31].

Y junto a los datos litúrgicos aparecen los testimonios conceptuales. Conocer los de Tertuliano habrá de resultar muy esclarecedor. En primer lugar encontramos la afirmación que el alma no se purifica por haber sido lavada, sino por haber respondido [32]. Claro testimonio de la vinculación del efecto del sacramento a la palabra de fe dicha a manera de diálogo. Con esta formulación nos hallamos ante un planteamiento muy similar al que más tarde habrá de proponer San Agustín cuando vincule a la fe en la palabra el efecto purificador del bautismo. Un segundo texto ofrece Tertuliano sobre la fe como contenido de la forma sacramental, y en este caso precisa que la respuesta que ha de darse en el bautismo se corresponde con el mandato impuesto por el Señor en el Evangelio [33]. Según las dos proposiciones de Tertuliano, la que hoy llamamos forma bautismal es una profesión de fe tal y como el Señor lo había dispuesto.

La misma estructura de preguntas y respuestas aparece en San Agustín. Los textos ya expuestos [34], y que ahora debemos repetir con otra intención, nos hablan claramente de una estructura dialogal en la profesión de fe del bautismo, a la que considera necesaria para la validez del sacramento, incluso en caso de urgente necesidad [35]. Y

[30] SAN HIPÓLITO DE ROMA, *La tradition apostolique*. Introduction, traduction et notes par Bernard BOTTE O.S.B., 2.ª edición (Paris 1968).

[31] DS 36.

[32] TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum*, XLVIII, 11: «Anima enim non lavatione, sed responsione sancitur» (*CCSL* II, p.989).

[33] TERTULIANO, *De corona*, III, 3: «Aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit» (*CCSL* II, p.1042).

[34] Véase lo dicho en el capítulo tercero, dentro de otro contexto.

[35] SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, I, XIII, 21: «Poscit baptismus, quem tanta festinatione accepit, ut necessariam interrogationem paucorum verborum vix periculi tempus admitat» (*Obras completas de S. Agustín*, t.XXXII [BAC 498], p.435).

precisando el valor salvífico que se le ha de reconocer en cada caso a la profesión de fe, distingue entre los adultos y los niños. Los mayores tendrán que contestar por ellos mismos y los pequeños, si no saben hablar, lo harán por medio de sus padres, porque en todo bautismo tiene que darse una respuesta de fe, que, según nuestras categorías, equivale a la actual forma sacramental [36]. Una muy explícita referencia a la profesión de fe dialogada en la administración del bautismo la ofrece San Agustín en su famosa carta a Bonifacio. En un pasaje en que reproduce la formulación literal de la duda que embarga a su interlocutor el obispo Bonifacio, ofrece con toda claridad el esquema dialogal que se mantenía a principios del siglo V en la administración del bautismo, ya que literalmente dice que los padres responden en nombre del niño que va a ser bautizado a las preguntas que allí se les formula [37].

Hasta llegar a San Agustín, no había existido una terminología para designar la profesión de fe dentro de la administración del bautismo. Tanto en los libros rituales como en los catequéticos se hablaba de preguntas y respuestas para profesar la fe, pero sin asignar nombre propio a semejante rito. Es precisamente San Agustín quien acuña una primera terminología cuando, dentro de la administración del bautismo, denomina a la profesión de fe *verbum*, y a la realidad tangible, *elementum*. Con el binomio agustiniano *verbum et elementum* se llega a la primera descripción técnica de los componentes del sacramento. Y como se ha podido comprobar, el contenido significado con *verbum* equivale al cumplimiento de la profesión de fe imperada por Jesucristo en el mandato institucional y recogida en el texto de Marcos.

Hay que advertir, como dato sumamente significativo, que cuando en el ritual del bautismo se da el paso hacia la actual forma sacramental explícitamente trinitaria e indicativa, se mantiene la originaria concepción de la forma sacramental como una profesión de fe trinitaria. Así se advierte en el primer atisbo de esta nueva manera de expresar la forma sacramental y que aparece en San Ildefonso. Cuando en el ambiente hispánico del siglo VII hubo necesidad de hacer frente por los cuatro costados a la amenaza de la herejía arriana y proclamar de todos los modos posibles la fe ortodoxa en la Trinidad, se dio entrada a una forma bautismal en la que el misterio trinitario, y con ello la divinidad de Jesucristo, quedaba perfecta-

36 SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, IV,XXIV, 31: «Ideo cum pro eis, respondent, ut impleatur erga eos celebratio sacramenti, valet utique ad eorum consecrationem, quia ipsi respondere non possunt. At si pro eo qui respondere potest alius respondeat, non itidem valet» (*Obras completas de S. Agustín*, t.XXXII [BAC 498], p.563).

37 SAN AGUSTÍN, «Carta a Bonifacio», en (*Obras completas de S. Agustín*, t.VIII [BAC 69], p.683).

mente propuesta. Por ello, San Ildefonso de Toledo mandó que el bautismo se diese en nombre de la Trinidad [38], mandato que recoge de manera palmaria la identificación de la forma sacramental con la profesión de fe. Pero la noticia exacta de estar ya en uso la fórmula indicativa trinitaria en la administración del bautismo la ofrece San Paulino de Aquileya en el sínodo de Forli, cuando propone que han de ser rebautizados quienes no han sido bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo [39]. Tanto para San Ildefonso como para San Paulino, que se mantenían en la estructura agustiniana del sacramento, el *verbum* sacramental, al que hoy llamaríamos forma sacramental, se concretaba en una explícita profesión de fe en la divinidad de Jesucristo a partir del misterio de la Santísima Trinidad.

Cuando, con la llegada del hilemorfismo aristotélico, se pasó del *verbum* de San Agustín a la forma de Santo Tomás, hubo un auténtico cambio en la concepción filosófica, pero no en la teológica. Es cierto que el *verbum* y el *elementum* agustinianos sólo eran considerados como necesarios en el sacramento, mientras que la materia y la forma eran valoradas como constitutivos del sacramento; sin embargo, el análisis directo del concepto «forma» en Santo Tomás nos ha de deparar la grata sorpresa de comprobar que en su pensamiento teológico mantiene el sentido de profesión de fe que se venía arrastrando desde los Santos Padres. En primer lugar, hay que tener en cuenta que para Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, el sacramento tiene una significación sagrada [40]. Ya desde aquí cabría deducir que la llamada forma sacramental es una realidad teológica vinculada a la fe y mediante esta vinculación ordenada a causar el efecto del sacramento. Pero hay un texto en el que Santo Tomás expone de manera explícita su vinculación con San Agustín a la hora de precisar el alcance de la forma sacramental como profesión de fe. En un contexto un tanto casuístico, y respondiendo a cierta posible objeción deducida de una proposición de Aristóteles, Santo Tomás recurre literalmente a San Agustín para precisar que la forma sacramental tiene valor no desde la materialidad de sus palabras, sino desde el contenido de su fe, es decir, desde el sentido que la fe otorga a las palabras [41]. Y si se tiene en cuenta que para Santo Tomás, precisamente como filósofo aristotélico, la forma es lo que da el ser a la

[38] SAN ILDEFONSO, *De cognitione baptismi*, el capítulo CXII lleva por título: «Quod in nomine Trinitatis detur baptismum», en *PL* 96, col. 158

[39] Sobre este punto véase STENZEL, A., *Die Taufe Eine genetische Erklerung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958), p.111 y siguiente: «Die Taufformel».

[40] *Suma Teológica,* III, q 60, a 1, sed contra.

[41] *Suma Teológica,* III, q. 60, a 7, ad 1m.: «Non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, id est, secundum sensum verborum, qui fide tenetur».

cosa real, habrá que concluir que la fe es lo que otorga la consistencia eclesial a la realidad de los sacramentos.

Tras este análisis que hemos llevado a cabo sobre el concepto «forma sacramental» nos es lícito concluir que toda celebración eclesial de los sacramentos está basada en la íntima relación de la palabra con el signo, y que aquello que le otorga entidad y eficacia al sacramento es la palabra de Dios creída y profesada en la forma sacramental. Un breve repaso sobre las formas litúrgicas de los diversos sacramentos así lo confirma, pues tan aceptación de la palabra de Dios y profesión de fe son las palabras de la consagración en la eucaristía, como la forma absolutoria en el sacramento de la penitencia y, en general, la forma sacramental de los restantes sacramentos.

Si nunca debió hablarse de una separación entre la palabra y el sacramento, dada la actual sensibilidad teológica ya no cabe de ninguna manera establecer un planteamiento ordenado a justificar la disyuntiva de palabra o sacramento. Hemos visto cómo ha habido que recurrir a la palabra de Dios incluso para fundamentar el momento institucional de los sacramentos, y que la palabra continúa presente en cada celebración sacramental por la virtualidad que concede al signo desde la profesión de la fe a través de la forma sacramental. Como ha dicho el Concilio Vaticano II con tanta precisión como clarividencia, la revelación del misterio de Dios se hace por gestos y por palabras entre sí conexos [42]. Y esta conexión reconocida por el Concilio tiene un fundamento divino, pues Jesucristo envió a sus discípulos a predicar y a bautizar, a anunciar el único mensaje salvífico mediante el signo de las palabras y de los gestos.

El acto de fe, eclesial y personal, en la recepción del sacramento

El comportamiento sacramental de la Iglesia, lo hemos dicho ya y ahora tenemos que repetirlo, equivale a un acto simultáneo de fe y de obediencia en la palabra de Jesucristo, que ha instituido los sacramentos. Y desde este comportamiento de aceptación y fidelidad, el sacramento es el medio por el que la gracia de Dios llega a cada uno de los mortales, y obra en su persona el constante proceso de conversión que le lleva no sólo a nombrarse, sino a ser hijo de Dios [43].

A simple vista, se alcanza a ver que en los sacramentos hay dos aspectos nítidamente diferenciables: el eclesial y el personal. Preci-

[42] DV 2: «Fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis».
[43] 1 Jn 3,1.

sar a partir de la palabra creída en qué consiste cada uno de ellos, y determinar en qué se relacionan sin perder su identidad, es el cometido a llevar a cabo en este apartado. Rahner ha hablado del giro copernicano que ha de tomar el planteamiento teológico al reflexionar sobre la disposición del sujeto que recibe los sacramentos, y propone que de una comprensión individualista y aislada del sujeto se ha de pasar a otra corporativa y «mundana»[44]. Sin entrar en confrontación con este modo de formular la disposición que ha de acompañar al sujeto que recibe los sacramentos, intentaremos poner claramente de manifiesto la relación que debe existir entre lo eclesial-comunitario y lo individual-personal en todo comportamiento sacramental, en el que siempre se establece una necesaria relación entre la fe en la palabra aceptada y el signo sacramental.

Según enseña el Concilio Vaticano II, los sacramentos constituyen uno de los medios por los que la Iglesia, como comunidad sacerdotal, llega a realizar en plenitud su carácter sagrado[45]. Quien atiende al enunciado de este texto conciliar, y al amplio desarrollo del mismo que le acompaña, llega a la convicción de que todo él se está refiriendo al efecto de los sacramentos y que está afirmando de la Iglesia que llega a alcanzar su madurez entitativa por medio de los sacramentos. Así se desprende del análisis que el Vaticano II hace del efecto eclesial de cada uno de los sacramentos. Un breve repaso nos permitirá comprobarlo. Del bautismo dice que incorpora a la Iglesia; de la confirmación, que perfecciona esta incorporación; de la eucaristía, que otorga la incorporación plena a la Iglesia; de la penitencia, que reconcilia con Dios y con la Iglesia; de la unción de los enfermos, que contribuye al bien del Pueblo de Dios; del orden, que constituye a determinados cristianos en pastores del pueblo de Dios, y del matrimonio, que por la paternidad hace de los esposos generadores de nuevos miembros de la Iglesia. Como se ve, el Concilio ha contemplado a cada uno de los sacramentos desde su propia dimensión eclesial, pues ha considerado los sacramentos como medios a través de cuyo efecto la Iglesia se desarrolla y se perfecciona. Siendo esta consideración eclesial de los sacramentos sumamente importante, hemos de confesar que no es ella la que en este momento nos interesa, pues describe el efecto eclesial de los sacramentos, pero nada dice de que sean ellos mismos acciones eclesiales.

Importa pues buscar el motivo en el que apoyarse para comprender la última razón del comportamiento sacramental de la Iglesia, es decir, porqué vive sacramentalmente. Y esta razón no es otra que la

[44] RAHNER, K., «Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale», en *Nuovi saggi*, V, p.509-510.

[45] LG 11.

obediencia y la fidelidad a la palabra de Dios. La Iglesia, como Esposa fiel y amantísima, celebra en un comportamiento de fidelidad aquellos preceptos que reconoce como recibidos de su Señor [46]. Desde aquí, como ya hemos dicho en otras ocasiones, podría deducirse el comportamiento sacramental de la Iglesia. Pero todavía no es ella la razón última por la que la Iglesia procede sacramentalmente. El motivo primordial del comportamiento sacramental de la Iglesia es por ser ella misma el Cuerpo de Jesucristo. Como Cuerpo de Cristo ejerce aquellas acciones determinadas por Cristo en orden a la santificación del hombre [47]. Y por ello bautiza y administra vicariamente todos los sacramentos como acciones de Cristo. Las acciones sacramentales son siempre acciones de Cristo, pues tan sólo él, por ser el único sacramento, como dice San Agustín [48], puede conferirlos a los hombres. Pero las acciones de Cristo-sacramento llegan al hombre por la mediación de la Iglesia, que en la visibilidad de su cuerpo ha quedado constituida desde su institución divina en pervivencia histórica de la sacramentalidad cristiana. Por ello, a partir de su misma razón de ser signo sacramental, la Iglesia con su comportamiento creyente ante la palabra de Dios celebra los sacramentos. Los sacramentos, pues, son ciertamente acciones de Cristo, pero acciones de Cristo que le llegan al hombre en la Iglesia y por la fe obediente de la Iglesia. La mediación sacramental de la Iglesia es la que le permite al hombre recibir la gracia que fluye del sacramento por antonomasia que es Jesucristo.

Para comprender el comportamiento sacramental de la Iglesia se ha de tener en cuenta que está configurada, desde una doble dimensión: la que hace referencia directa a Cristo y la que se orienta preferencialmente al hombre. De cara a Jesucristo, la Iglesia es la esposa que vive en atenta escucha de la palabra de Dios en un comportamiento de fidelidad. Es la perfecta creyente que pone en ejecución la palabra de Dios. De cara a los hombres, el quehacer de la Iglesia se concreta en su disponibilidad vicaria, es decir, en ejercer un menester de mediación en favor del hombre, realizando, no en nombre propio, sino en el de Jesucristo, cuanto hace por los hombres. En resumen, y para concretar, hemos de afirmar que el comportamiento sacramental de la Iglesia parte de su fidelidad a la palabra de Dios en la que cree. Por ello, las insinuaciones sacramentales que halla en el Nuevo Testamento, y que movida por el impulso vivificante del

[46] SC 6.
[47] LG 7.
[48] San Agustín: «Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus» (Ep. 187, *PL* 33, 845). He aquí un texto en el que San Agustín escribe «mysterium» predicado de Jesucristo como sinónimo de sacramento, en cuanto signo visible de la realidad invisible que es Dios.

Espíritu Santo reconoce como mandatos institucionales de los sacramentos, le impelen a administrar los sacramentos, y los administra como recibidos en la palabra de Dios y prestando un servicio de mediación al hombre. Se puede decir que la palabra creída por la Iglesia es el móvil impulsor de su mediación sacramental.

A partir de aquí y puesto que las acciones sacramentales son en sí mismas eclesiales, se ha de sostener que son siempre de carácter público y, en consecuencia, comunitario. Y por ello, en última instancia, hay que admitir que es la comunidad eclesial la que siempre y de forma exclusiva celebra los sacramentos. Ahora bien, como quiera que la comunidad, según enseña el Vaticano II, está estructurada sobre un esquema orgánico y jerárquico [49], en la administración de los sacramentos cada uno de los miembros de la comunidad ha de tener su cometido propio, sin que nadie pueda desplazar ni sustituir al otro. El obispo como obispo, y por ello como cabeza litúrgica de la Iglesia particular; el presbiterio en unión sacramental con el obispo, y los laicos como miembros integrados en el Cuerpo eclesial de Cristo por la fe y el bautismo, todos, y cada uno a su propio modo, tienen un lugar adecuado en la realización de los sacramentos. Sería un error craso pensar que la única competencia sacramental que tienen los laicos es la pasiva de recibir los sacramentos. La presencia activa de los laicos en todos los sacramentos es una antigua apreciación patrística que ha sido retomada en consideración por el Vaticano II.

Aunque sea de forma sintética, y con el fin de que quede clara la noción comunitaria de la administración sacramental, es conveniente que recordemos algunos aspectos por los que se ha de reconocer la necesaria presencia eclesial de los laicos en la administración sacramental. En el bautismo ha quedado ya patente, desde el momento en que en la patrística se administraba con la triple interrogación sobre el misterio trinitario. Interrogación que pervive en el presente ritual, aunque desplazada inmediatamente antes de la ablución con la actual forma sacramental. En la confirmación, al confirmando han de acompañarlo los padrinos, quienes en representación de la comunidad presentan y salen garantes de quien llega a incorporarse más plenamente a la Iglesia. Este papel representativo de la comunidad tiene eclesiológicamente hablando un gran valor de signo [50]. En cada celebración eucarística se halla presente toda la comunidad eclesial, ya que quien responde al mandato de Jesucristo es la Iglesia como

[49] LG 11: «organice exstructa».

[50] Demostraría poca sensibilidad eclesiológica quien ante este argumento se parase a pensar si la no presencia de los padrinos afecta a la licitud o a la validez de la administración.

tal y no un individuo en particular [51]. Sobre la penitencia y el matrimonio no vale la pena esforzarse, ya que son los seglares quienes aportan desde sí mismos la cuasi-materia y la materia de estos sacramentos. En la unción de los enfermos es la condición de enfermo, arraigada en el físico doliente de una persona, la que capacita a la persona como sujeto de este sacramento. Y, por último, en la administración del sacramento del orden los laicos juegan un papel muy singular. La presencia de los laicos, sobre todo en la ordenación de presbíteros, significa que el pueblo presenta a uno de los suyos para que sea ordenado, y cuando la ordenación ha terminado y los presentes saludan al recién ordenado besándole las manos dan un claro testimonio de que ya no es uno de ellos, sino uno para ellos. Los seglares que han presentado al ordenando, ahora ya ordenado, lo reciben como ministro. El saludo que el pueblo le dirige, a pesar de la algarabía que suele provocar en el templo, que a simple vista puede parecer poco respetuosa, equivale a una recepción, otorgándole a esta palabra todo su sentido eclesiológico. Queda pues patente el alcance activo y eclesial que tienen los laicos en la administración de los sacramentos.

Planteada la consideración de la sacramentalidad a partir de la comunidad como Cuerpo de Cristo, comienza a vislumbrarse el sinsentido que supone contemplar a los sacramentos, en cualquiera de sus aspectos, pero sobre todo en el de su realización como acto eclesial, desde una vertiente individualista y aislada. Este es el que Rahner denomina viejo modelo y ante el cual se pregunta: ¿qué siente un católico corriente en la normal recepción de un sacramento? [52] La descripción que en forma de respuesta ofrece Rahner viene a decir que en el sacramento lo que el cristiano halla es la posibilidad de un encuentro aislado con Dios, es decir, la probabilidad de un encuentro en el que entran en juego las circunstancias de la vida personal, pero tomadas en cuenta tan sólo como la condición en la que ha de desarrollarse moralmente la propia existencia. Es cierto que esta manera de comprender la finalidad del sacramento deja mucho que desear, entre otras razones por haber olvidado el sentido comunitario de la naturaleza de los sacramentos en cuanto son acciones de la Iglesia

[51] Tengo para mí, y la ofrezco como opinión muy particular, que, puesto que la celebración eucarística es el acto eclesial por excelencia, en su celebración tiene que estar presente toda la comunidad y, por ello, también el obispo. De ahí, concluyo en mi apreciación, que toda misa celebrada por un presbítero diocesano equivale a una concelebración con su propio obispo. Sobre este particular puede verse ARNAU-GARCÍA, R., «Iglesia particular y comunión eclesial», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia, 1991), p.196-198.

[52] RAHNER, K., «Il vecchio modello: il sacramento come incontro isolato con Dio», en *Nuovi saggi*, V, p.510.

que revierten en el perfeccionamiento de la misma Iglesia que los celebra. Pero hay que preguntarse, ¿la salvación o la condenación no acaban siendo un hecho rabiosamente personal? Si esto es así, ¿puede el hombre olvidarse de su dimensión individual en el momento de acercarse a los sacramentos? Esta pregunta que, sin duda alguna, contiene una gran dosis de verdad, ha de ser analizada para poder reconducirla a su genuino planteamiento y buscar su correcta solución.

Antes de ofrecer una definitiva respuesta a la cuestión planteada, interesa advertir que, a la hora de enjuiciar la disposición con que hay que acercarse a los sacramentos, se ha de evitar tanto el individualismo aislante como el colectivismo que masifica. Ha quedado puesto en tela de juicio el proceder de quien a la hora de recibir un sacramento, pensemos por ejemplo en el de la eucaristía, se comporta con miras meramente individualistas; pero tan rechazable como este comportamiento sería el de quien procediese con miras colectivistas. Como advertencia ineludible hay que proponer que en la vida sacramental no vale ni el individualismo ni el colectivismo. El único proceder correcto es el comunitario. Y esto porque la comunidad no solamente no destruye a la persona, sino que la realiza. Quien atiende a los más modernos planteamientos cristianos sobre la persona, pensemos en autores como Mounier o Guardini, se percata que la concepción que ofrecen sobre la persona se basa en la relación. Es en el diálogo abierto frente al otro como cada uno se encuentra a sí mismo y se realiza personalmente. Con lo que se establece una notable distinción entre individuo y persona, pues mientras el individuo gira sobre el propio yo, el propio «ego», y de ahí el egoísmo, la persona se realiza en la apertura amorosa frente al otro. De ahí que mientras la caridad, apertura y donación mutua, es el máximo mandamiento de la ley cristiana, el egoísmo, subordinación del otro al propio yo, es el pecado anticristiano por antonomasia. Centrada ya la persona en el marco de la relación desde la fe y el amor, comprendemos que la comunidad de los creyentes, la realiza en vez de destruirla, pues le ofrece la constante posibilidad del amoroso diálogo ininterrumpido desde la fe. Y en esta forma de fe dialogante es como se vive el cristianismo y, por ende, la sacramentalidad.

El cristiano, al acercarse a los sacramentos, ha de hacerlo desde la propia fe, es decir, desde la propia aceptación de la palabra de Dios. Tan sólo porque cree en la palabra de Dios y la acepta, se acerca la persona a los sacramentos. Por ello su disposición inmediata ha de ser el acto de fe personal en la palabra fundamentante y oferente de los sacramentos. En ella encuentra el porqué justificativo de su personal proceder sacramental y la esperanzadora promesa de una vida divina colmada por la gracia de Dios y abierta a la esperan-

za del futuro escatológico. El don salvífico que le ofrece la palabra, el cristiano lo encuentra cumplido en la recepción de los sacramentos; de ahí que su disposición primera, a la hora de acercarse a recibirlos, ha de ser la fe en la palabra de Dios, que fundamenta y describe la realidad sacramental.

Pero la fe del cristiano es siempre una fe eclesial, pues en la Iglesia ha recibido la palabra de Dios y en la Iglesia la profesa. Pensar en un acto de fe extraeclesial no es posible. Sería algo así como intentar describir la realidad de una persona desencajada de su marco histórico, lo cual equivaldría a que se hubiese lanzado en doble salto mortal al vacio de la nada. Porque aquello que no existe abrigado por la propia historia, no tiene existencia real. Y el marco histórico para el cristiano, aquello que delimita su total existencia, y, en consecuencia, aquello que le ofrece la posibilidad de ser persona cristiana, es la realidad eclesial que le acompaña y le configura en cualquier momento y donde quiera que se halle instalado dentro del mundo. Por ello, el acto de fe que el cristiano ha de hacer ante la palabra de Dios y ante los sacramentos es simultáneamente personal y eclesial. Personal, porque parte responsablemente del propio yo y, al mismo tiempo, eclesial, porque el yo del cristiano que lo formula tiene consistencia en la Iglesia, es decir, en el seno de la comunidad cristiana que le proyecta a un constante diálogo con el otro. Por ello, el creo singular pronunciado por un cristiano es, al mismo tiempo, el creemos plural proclamado por la comunidad. En consecuencia de lo cual, la fe que cada cristiano profesa ante los sacramentos es a la vez personal y eclesial.

II. LA INTEGRACION DE LA PALABRA EN LA CELEBRACION LITURGICA

Dimensión sacramental del anuncio de la palabra

La doctrina sobre la palabra de Dios expuesta en el Concilio Vaticano II no sólo le ha devuelto la prestancia desde un punto de vista teórico, sino que prácticamente la ha revalorizado de tal forma que ocupa por derecho propio un lugar en todas las celebraciones litúrgicas. Hoy día ya no es imaginable un acto de culto sacramental sin que la palabra de Dios sea honrada y distinguida de manera tan patente que ocupe un lugar destacado en el conjunto del rito litúrgico.

La doctrina promulgada por el Concilio ha sido muy precisa a este respecto. Partiendo del hecho ejemplar de mostrarse a sí mismo ante la Iglesia y ante el mundo como una asamblea que escucha la

palabra de Dios y la proclama con valentía [53], ha sentado como principio que por medio de la palabra proclamada por la Iglesia en la celebración litúrgica es Dios mismo quien obra [54] sobre los fieles. Y desde aquí ha precisado los conceptos, y ha sentado como principio que el anuncio de la palabra de Dios tiene lugar en la misma lectura de los textos bíblicos, y que la homilía consiste en una glosa propedéutica de la palabra proclamada. En el texto sagrado, a tenor de la doctrina conciliar, se contiene la palabra de Dios, y por su anuncio, es decir, por su proclamación, se incorpora a la celebración litúrgica de la asamblea del Pueblo de Dios.

Quizá la formulación más exacta del Concilio sobre la palabra de Dios en la celebración litúrgica es aquella que propone, al tiempo que recuerda los comportamientos antiguos, que «la Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues, sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo» [55]. Sin confundir, ni mucho menos identificar, la presencia substancial de Jesucristo en la Eucaristía con su real presencia operativa en la Sagrada Escritura, el Concilio no ha tenido inconveniente en establecer un parangón entre la Escritura y el Cuerpo de Cristo, relación que por otra parte resulta tradicional en el pensamiento cristiano, a partir del capítulo sexto de San Juan, que afirma de Cristo que se hace presente en la comunidad por medio de la proclamación de su palabra y por la comida de su Cuerpo.

La idea que establece la relación entre la Escritura y la Eucaristía hay que considerarla como totalmente integrada en el pensamiento de la asamblea conciliar, pues la repite en varios de sus documentos. Así lo hace en el decreto sobre la vida religiosa, cuando estimula a los que han hecho profesión de los consejos evangélicos para que, alimentados en la mesa de la ley divina y del sagrado altar, amen como hermanos en Cristo a los restantes miembros de la comunidad y respeten a los superiores como padres [56]. Y en el decreto sobre la vida de los presbíteros, al referirse a los medios de vida espiritual puestos a su alcance, subraya aquellos en los que se alimentan con la palabra de Dios en la doble mesa de la Sagrada Escritura y de la Eucaristía [57]. Pero donde el Concilio ha expuesto con mayor atención esta doctrina ha sido en el decreto sobre la sagrada liturgia. Veámoslo.

[53] DV 1.

[54] SC 7: «Está presente en su palabra, pues es El mismo el que habla cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura».

[55] DV 21.

[56] PC 6.

[57] PO 18.

El principio primero, que el Vaticano II propone como doctrina fundamental, sostiene que Cristo está presente en la proclamación del texto bíblico, pues enseña que a través del mismo es Dios quien habla a su pueblo y Cristo quien sigue anunciando su evangelio [58]. Y de aquí concluye, en lógica deducción, que la proclamación de la palabra de Dios tiene un carácter didáctico y pastoral. Así lo pone de manifiesto cuando reconoce que «aunque la sagrada liturgia es, principalmente, culto a la Divina Majestad, contiene también una gran instrucción para el pueblo fiel» [59]. Instrucción que, en último término, imparte el mismo Cristo cuando habla a través de la Sagrada Escritura. Por ello, porque la liturgia está al servicio de una intención didáctica en función de la fe, el Concilio dictó como norma que, a fin de que la mesa de la palabra de Dios se prepare con abundancia para los fieles, se abran con mayor amplitud los tesoros bíblicos, de modo que, en un espacio determinado de años, sean leidas al pueblo las partes más importantes de la Sagrada Escritura [60].

Esta norma del Concilio es asumida por Pablo VI cuando, en su constitución apostólica *Missale Romanum,* determina de manera concisa el modo cómo ha de aplicarse. Y para justificar la normativa ritual que debe regir la lectura de los textos sagrados en la liturgia, el Papa afirma que «todo esto ha sido ordenado de tal manera que estimule cada vez más en los fieles el hambre de la palabra de Dios, y, bajo la acción del Espíritu Santo, impulse al pueblo de la nueva Alianza hacia la unidad de la Iglesia». Quien tiene presente las disposiciones de la Iglesia ha de concluir que la palabra de Dios no es una mera preparación para el sacramento, sino que ella misma tiene como finalidad, coordinada con los sacramentos, edificar el Pueblo de Dios [61].

Si se toma la celebración eucarística como el paradigma de cualquier otra acción litúrgica, de ella se ha de deducir que a la proclamación de la palabra le corresponde un lugar propio dentro del supremo acto litúrgico con el que se tributa culto a Dios y se edifica su pueblo [62]. De hecho, el Misal Romano, recapitulando la doctrina propuesta por el Vaticano II, establece como norma que las lecturas de la Sagrada Escritura, con los cantos que se intercalan, constituyen la parte principal de la liturgia de la palabra, y precisa que por medio

[58] SC 33. Sobre la presencia de Cristo en la palabra proclamada véase López Martín, J., *En el Espíritu y la verdad. Introducción a la liturgia* (Salamanca 1987), p.138-140; Marsili, S., «Cristo si fa presente nella sua Parola», en RL *70* (1983), 671-690.

[59] SC 33.

[60] SC 51.

[61] Triacca, A. M., «Biblia y Liturgia», en *NDL*, 415-416.

[62] Jungmann, J. A., *Sacrificio de la misa* (Madrid 1963), p.435-544.

de estas lecturas Dios habla a su pueblo, le descubre el misterio de la redención y salvación, y le ofrece un alimento espiritual; y que Cristo, por medio de su palabra, se hace presente entre los fieles [63].

El mismo esquema que incorpora la palabra en la celebración eucarística se repite en los restantes sacramentos. En la disposición ritual de todos los que se administran dentro de la celebración eucarística, la proclamación de la palabra viene exigida desde la misma estructura de la misa. En los restantes, y en este apartado quedan la unción de los enfermos y la penitencia, la lectura bíblica ocupa un lugar propio y destacado. Para comprobarlo bastará con observar el nuevo ritual del sacramento de la penitencia. Y entre las tres formas posibles de administrar este sacramento habremos de fijarnos en la primera, en la que se administra la confesión de los pecados y la absolución de forma individual. Por tratarse del modo que a simple vista parece menos comunitario, podría pensarse que en él no debe tener cabida la proclamación de la palabra de Dios. Lo cual no es cierto, pues la Iglesia ha dispuesto que antes de la inmediata confesión de los pecados, bien sea el confesor o el mismo penitente lea un texto de la Sagrada Escritura. La finalidad de esta lectura viene precisada con toda claridad en la letra del mismo ritual cuando dice que por la palabra de Dios los fieles son iluminados para reconocer sus pecados, son llamados a la conversión y estimulados a la misericordia divina [64]. Con esta norma ritual, la disposición del penitente, su aportación al sacramento de la penitencia mediante aquellos actos que en terminología técnica sacramental son denominados la cuasi materia, queda íntimamente vinculada a la fiel escucha de la palabra de Dios. Por ello, su anuncio, que ha de ocupar un lugar propio en toda acción sacramental, tiene también cabida en la confesión individual, porque desde el anuncio verbal del plan salvífico, cada persona es llamada a la conversión, que habrá de culminar en la recepción de la absolución con la que el penitente queda reconciliado con Dios y con la Iglesia.

La palabra de Dios, desde el momento en que es el anuncio del misterio salvífico, hace presente ante el hombre el designio de salvación decretado por Dios y realizado por medio de su Hijo, y se lo ofrece en un gesto de gratuidad a la espera de que lo acepte en una respuesta de fidelidad. El hombre, al aceptar desde la fe dentro de la celebración litúrgica el contenido de la palabra de Dios, se pone en trance de salvación. El Concilio con su doctrina de los dos mesas ha puesto de relieve la unidad de la palabra y el sacramento como principio de salvación para el hombre.

[63] *Ordenación general del misal romano,* n.33.

[64] *Ordo Paenitentiae. Praenotanda,* n.17.

Una de las observaciones más agudas, entre las propuestas por los teólogos actuales sobre la relación entre la Sagrada Escritura y la liturgia, es la formulada por Chauvet cuando dice que la proclamación litúrgica de la Escritura es la epifanía simbólica, el descubrimiento sacramental, de sus constitutivos internos. E intrepretándose a sí mismo desde la línea del pensamiento de Heidegger, concluye que la Biblia despliega su esencia en la proclamación litúrgica que de ella se hace [65]. Una vez más tenemos que repetir nuestra propia formulación y afirmar que los sacramentos, y con ellos la liturgia, se fundamentan en la palabra y que en los sacramentos se realiza la palabra. Porque la celebración litúrgica acaba siendo la manifestación viva, y a su vez generadora de vida, del contenido de la palabra. Quien tiene presente esta íntima relación entre palabra y sacramento se percata de que el saber cristiano sobre Dios no se agota en una mera idea, y que la frialdad del racionalismo no tiene cabida entre las estructuras del cristianismo, que cree y, al creer, proclama vivencialmente esta fe sapiencial dentro de una celebración tenida por el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.

[65] CHAUVET, L. M., *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona 1990), p.217.

CAPÍTULO VIII

EL SACRAMENTO, SIGNO EFICAZ DE LA GRACIA

BIBLIOGRAFIA

COLOMBO, J., «Dove va la teologia sacramentaria?», en SC 6 (1974), 673-717; ESPEJA, J., «Para una renovación de la teología sacramental», en CT XCIX (1972), 227-228; RAHNER, K., «Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale», en *Nuovi saggi* V, p. 509-542; ROGUET, A. M., «Il dinamismo dei sacramenti e l'efficacia del votum», en SD 12 (1967), 86-89; SCHMAUS, M., «Contenido salvífico (causalidad) de los sacramentos», en *Dogmática Católica.* VI. *Los sacramentos;* SCHEEBEN, J., «El misterio de la Iglesia y sus sacramentos», en *Los misterios del cristianismo* II (Barcelona 1953), capítulo VII, p. 567-627; SCHILLEBEECKX, E., «La plena realidad de la esencia de los sacramentos: su fecundidad»; Id., «El encuentro eclesial con Cristo como sacramento del encuentro con Dios: Los efectos de los sacramentos», en *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* p. 149-171 y 173-225; VAN ROO, G., «De effectibus sacramentorum» y «De efficacia sacramentorum», en *De sacramentis in genere,* editio secunda (Romae 1960), p. 196-262 y 263-342.

I. LA GRACIA, EFECTO CAUSADO POR LOS SACRAMENTOS

Observación previa

Ya en el capítulo cuarto, al tener que recopilar la respuesta de Trento a los planteamientos sacramentales formulados por Lutero, hicimos una explícita referencia a la causalidad sacramental, tomando en consideración las dos orientaciones que durante la escolástica se habían ido fraguando a partir de la valoración física o moral de la causalidad sacramental. Y en aquel momento dimos como conclusión definitiva del análisis histórico que el Concilio de Trento formuló con total independencia de criterio su doctrina acerca del modo como los sacramentos causan la gracia, sin decantarse hacia ninguna de las dos respuestas dominantes en las escuelas. En el momento presente hemos de replantear la pregunta acerca del efecto de los sacramentos, es decir, sobre la causalidad sacramental, y al intentarlo adoptamos como norma también didáctica para su desarrollo la doctrina formulada por la Iglesia, la que adoptamos como pauta para hacer discurrir sobre ella nuestra reflexión, y dejamos de lado los que desde siglos vienen siendo considerados planteamientos de escuela. Sobre esta última decisión ha influido el juicio de Espeja

cuando, tras haber reconstruido la actual situación teológica sobre el tema de la causalidad sacramental, sostiene que tanto la causalidad física como la moral «hoy resultan un poco extrañas e incomprensivas por su excesivo logicismo y cosificación de la gracia, fuera de un proceso en que Dios salva y el hombre coopera a su propia salvación» [1]. El planteamiento actual de la causalidad sacramental ha de partir de tres supuestos que se implican entre sí de tal forma que prescindir de alguno de ellos equivale a imposibilitar una explicación convincente. Porque, atendiendo a la actual sensibilidad, a la hora no sólo de reflexionar teológicamente, sino incluso de formular la confesión de fe sobre la causalidad sacramental, se ha de partir del sacramento como del ofrecimiento gratuito que Dios hace de su don al hombre, que le otorga por la mediación de una celebración litúrgica de la Iglesia. Resumiendo en una proposición concisa lo que venimos enunciando en forma de introducción, hemos de concluir que el marco para fijar la causalidad sacramental queda integrado por la relación entre la gratuidad divina, que otorga el don, y la libertad humana, que cooperando lo acepta, y todo ello dentro de una acción eclesial de índole litúrgica. Adelantando conceptos, debemos decir que este planteamiento se reduce a establecer la relación que media entre el *ex opere operato,* lo que objetivamente es obrado por el sacramento, y el *ex opere operantis,* o aquello que en el efecto depende del comportamiento del hombre. En la perfecta adecuación del *ex opere operato* con el *ex opere operantis* se cifra el efecto del sacramento, pues si todo dependiera de lo obrado por el sacramento, dejando de lado el comportamiento responsable del hombre, estaríamos ante un mero mecanicismo inhumano y por ello impropio del orden sobrenatural, y si, por el contrario, todo dependiese del comportamiento humano, la sacramentalidad quedaría reducida a un puro subjetivismo sin consistencia divina. La relación entre el don dado y el don recibido circunscribe la realidad causada por el sacramento como acción divina que incluye el recíproco comportamiento humano.

A partir de estos elementos hay que procurar elaborar una reflexión teológica que, al darle formulación lógica a la proposición del magisterio, esté prestando un servicio a la Iglesia y, por lo tanto, al evangelio. Este es nuestro intento en materia tan fundamental. Y por ello, en la presente exposición del tema, recogeremos en primer lugar y como premisa fundamental el magisterio de la Iglesia; expondremos a continuación el sentir de aquellos teólogos que consideramos más cualificados dentro de la actual perspectiva teológica; y por último ofreceremos nuestra propia reflexión sistemática.

[1] ESPEJA, J., «Para una renovación de la teología sacramental», en *CTom* 99 (1972), 227-228.

Antes de pasar adelante, y para aportar la máxima claridad didáctica posible, hemos de advertir que el tema de la causalidad sacramental abarca dos partes bien diferenciadas: la que aborda la gracia de Dios como efecto propio de la recepción de cada uno de los sacramentos, y la que trata sobre el carácter sacramental como efecto permanente causado por determinados sacramentos. En la primera, a su vez, se ha de clarificar la relación y la diferencia que existe entre la gracia santificante y la gracia sacramental, la que es propia de cada uno de los sacramentos. Dependientes de estos dos grandes bloques surgen otras preguntas, y así, en relación con la gracia causada, hay que tomar en consideración si el deseo del sacramento no recibido materialmente es suficiente para recibir su efecto, y hay que estudiar también la importante cuestión de la reviviscencia de los sacramentos. Por último, a partir de la dimensión eclesial que hoy día se le confiere al carácter, surge como cuestión obligada la pregunta ecuménica sobre la pertenencia o no pertenencia a la Iglesia de cuantos han recibido el sacramento del bautismo. A cada uno de estos aspectos de la doctrina general sobre la causalidad sacramental procuraremos darle adecuado planteamiento y respuesta, estudiando en este capítulo la causalidad con todas sus derivaciones y dejando para el próximo la consideración sobre el carácter con sus problemas.

La gracia santificante, don sacramental de Dios

La Iglesia viene enseñando de manera constante que los sacramentos causan la gracia. Si para recopilar su doctrina recurrimos a las formulaciones del concilio de Trento cuando trata sobre los sacramentos en general, nos encontramos con el siguiente planteamiento. En primer lugar, y en la corta introducción a los canones, el Concilio propone la consideración sobre los sacramentos como una ampliación para rematar la exposición de la doctrina acerca de la justificación, ya que mediante los sacramentos se aplica al hombre la justificación, se desarrolla en él la vida de la gracia y, si la ha perdido, la recupera [2]. En este primer planteamiento conciliar, los sacramentos aparecen descritos como el cauce de aplicación al hombre de la gracia de Dios.

Ya dentro de los cánones, en el referido con el numero seis condena a cuantos niegan que los sacramentos de la Nueva Ley causan

[2] DS 1600: «Ad consumationem salutaris de iustificatione doctrina... de sanctissimis Ecclesiae sacramentis agere, per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur».

la gracia que significan y que la conceden siempre mientras no se oponga un óbice a su efecto [3]. En el canon séptimo, reafirma la concesión universal de la gracia a cuantos reciben los sacramentos y condena a quienes lo niegan y proponen que la gracia tan sólo se concede a algunos y en determinadas ocasiones [4]. Y por último, en el canon octavo, el Concilio dirige la condenación contra quienes niegan de los sacramentos que causan la gracia *ex opere operato* [5]. Dentro de la afirmación general de la causalidad sacramental propuesta por el concilio de Trento, hay que distinguir nítidamente estas tres proposiciones: 1.ª la que sostiene de los sacramentos que causan la gracia, 2.ª la que enseña que la causan siempre y a todos, y 3.ª la que formula que causan *ex opere operato* la gracia que significan. Con fundamento en esta triple enseñanza conciliar, tiene el rango de una proposición de fe la que enseña de los sacramentos que causan *ex opere operato* la gracia que significan.

Tomando pie en la doctrina de Trento, ha surgido una problemática, de la que resulta obligado hacerse eco para comprender el sentido exacto de las proposiciones conciliares. El planteamiento de esta cuestión teológica parte de la enseñanza de Trento que dice de los sacramentos que causan la gracia que significan (canon 6.º). Con esta promulgación, el Concilio propuso como doctrina de fe que los sacramentos causan la gracia; ahora bien, ¿qué quiso enseñar cuando, además de proponer que los sacramentos causan la gracia, especificó la gracia que significan? ¿Definió también como verdad de fe que cada sacramento causa una gracia particular y distinta de la gracia santificante? Esta es la cuestión, y a ella han respondido los teólogos, por regla general, afirmando que se trata de una doctrina cierta, aunque no de fe, la que admite de cada sacramento que, además de la gracia santificante, causa como gracia propia aquello que significa. Así, por citar tan sólo un par de ejemplos, coincidentes en lo fundamental, aunque no en la explicación de la que se vale cada uno para exponer su propio pensamiento, aducimos los testimonios de Doronzo y de Van Roo, quienes proponen como teológicamente cierta la doctrina según la cual cada sacramento concede una gracia propia, a la que llaman gracia sacramental, que añade una cualidad distinta a la gracia santificante [6].

Este suele ser el aserto común entre los teólogos; sin embargo, existen fuertes discrepancias entre ellos a la hora de formular la relación que se da entre la gracia santificante y la gracia sacramental.

[3] DS 1606.
[4] DS 1607.
[5] DS 1608.
[6] Doronzo, E., *De sacramentis in genere* (Milwaukee 1946), p.213. De la misma opinión se muestra Van Roo, G., *De sacramentis in genere* (Romae 1960), p.198-199.

Para reconstruir las líneas dominantes en el pensamiento teológico sobre este particular, analizaremos primero la doctrina de Santo Tomás y después daremos una sucinta información sobre la opinión de aquellos teólogos más representativos en la actualidad.

Para reconstruir el pensamiento de Santo Tomás sobre la gracia sacramental se ha de tener presente lo ya dicho al reconstruir el pensamiento de los escolásticos, y recordar que en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* hizo suyo el pensamiento de Hugo de San Víctor y consideró el sacramento como remedio del pecado. Mientras se mantuvo fiel a este supuesto, Santo Tomás redujo el efecto de la gracia sacramental a prestar una ayuda al hombre contra el efecto del pecado. La lectura del texto redactado por Santo Tomás en su comentario ofrece la siguiente información sobre la gracia santificante y la gracia sacramental. En esta ocasión, Santo Tomás inicia su reflexión desde el principio psicológico de Aristóteles que afirma de las potencias que parten de la esencia única del alma. Asumida esta manera de comprender la relación entre el alma y sus potencias para explicar qué es la gracia santificante y qué la gracia sacramental como efecto causado por el sacramento, afirma que la gracia santificante reside en la esencia única del alma y que desde allí fluye hasta las potencias para purificarlas del pecado. Ahora bien, como quiera que esta purificación del pecado no tiene un nombre propio, como lo tienen las virtudes, se le denomina genéricamente gracia sacramental, por ser el fin específico al que se ordena el sacramento. Santo Tomás ha afirmado y ha distinguido la gracia santificante, que radica en el alma, de la gracia sacramental, que purifica las potencias, pero ha especificado que la gracia sacramental no puede darse sin la gracia santificante, pues en último término se apoya en ella, que es la que radica en la esencia del alma [7]. Como puede comprobarse a partir de la explícita formulación de Santo Tomás, su pensamiento sobre la gracia sacramental arranca de la comprensión del sacramento como remedio del pecado.

Distinto fue el planteamiento en la *Suma Teológica*; pero antes de estudiarlo conviene recordar que en su opúsculo titulado *De arti-*

[7] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a.4, ad 5: «Gratia gratum faciens est una, et est in essentia animae sicut in subjecto, et ab ipsa fluunt virtutes et dona ad perficiendum potentias animae, sicut etiam potentiae fluunt ab essentia. Similiter etiam a gratia illa quae est in essentia animae, effluit aliquid ad reparandum defectus qui ex peccato inciderunt; et hoc diversificatur secundum diversitatem defectuum. Sed quia hujusmodi defectus non sunt ita noti sicut actus ad quos virtutes perficiunt; ideo hic effectus ad reparandum defectum non habet specialem nomen, sicut virtus, sed retinet nomen suae causae, et dicitur gratia sacramentalis ad quam directe sacramenta ordinantur: quae tamen non potest esse sine gratia quae respicit essentiam animae, sicut nec virtutes» (*Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi,* t.IV [Parisiis 1947], p.38).

culis christianae fidei et Ecclesiae sacramentis, libro que tanta resonancia ha tenido y continúa teniendo en el magisterio de la Iglesia, no plantea directamente el efecto de la gracia sacramental como distinto de la gracia santificante y no se esfuerza por especificar la gracia particular de cada sacramento por su efecto restaurador del pecado. En este opúsculo, a la hora de fijar el efecto de los sacramentos, se refiere a la vida espiritual del hombre, a la que explica desde la analogía con el vivir humano. Así, dice que el hombre espiritual, al igual que el corporal, es engendrado y nace a la vida; se desarrolla y llega hasta la virtud perfecta; por la comida se sustenta en la vida y, cuando enferma, recupera la salud [8]. A través del símil del desarrollo humano expone Santo Tomás en este opúsculo el efecto de los sacramentos, sin hacer referencia alguna a la superación del pecado y sin abordar tampoco la relación que existe entre la gracia santificante y la gracia sacramental. En esta ocasión, Santo Tomás toma en consideración el efecto de los sacramentos a partir del desarrollo espiritual al que conducen. La vigencia del símil tomista ha pervivido hasta nuestros días, pues el papa Pablo VI, al comienzo de la constitución apostólica *Divinae consortium naturae,* con la que aprobó la nueva forma de administrar el sacramento de la confirmación, lo hace suyo y apela a la analogía con el desarrollo del cuerpo humano para explicar el dinamismo espiritual causado por la recepción de los sacramentos [9].

La exposición más amplia y más acabada de su pensamiento la ofrece Santo Tomás en la *Suma Teológica* y, aunque volverá sobre el asunto al exponer la doctrina aplicada a cada uno de los sacramentos, aborda el tema de un modo general cuando se pregunta si la gracia sacramental añade algo a la gracia santificante [10]. En este caso, aunque desde una perspectiva distinta, repite el argumento aristotélico que había empleado al comentar las Sentencias y, para exponer su punto de vista, afirma de nuevo que la gracia santificante perfecciona el alma en su esencia desde el momento en que la hace

[8] «Vita enin spiritualis conformatur vitae corporali... Sic est in vita spirituali. Primo enim indiget homo regenerationis, quae fit per baptismum... Secundo oportet quod homo accipiat perfectam virtutem quasi quoddam spirituale augmentum, scilicet per sacramentum confirmationis... Tertio oportet quod homo spiritualiter nutriatur per Eucharistiae sacramentum... Quarto oportet quod homo sanetur spiritualiter per sacramentum penitentiae... Quinto spiritualiter simul et corporaliter per sacramentum extremae unctionis sanatur... Quantum ad comunem Ecclesiae utilitatem ordinantur duo sacramenta, scilicet ordo et matrimonium. Nam per ordinem Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, et per matrimonium multiplicatur corporaliter» (*Opuscula theologica* I [Romae 1954], n.613, p.147-148).

[9] *Enchiridion Documentorum Institutionis Liturgicae* I (Turin 1976), n.2591.

[10] *Suma Teológica,* III, q. 62, a. 2: «Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum».

partícipe de una semejanza con el ser divino. Al tener que explicar la relación de las virtudes sobrenaturales con la gracia santificante, dice que así como del alma fluyen sus potencias, del mismo modo de la gracia surgen aquellas perfecciones que afectan a las potencias del alma. Hasta aquí el argumento corre paralelo con el ya conocido del comentario, pero es a partir de este momento cuando, dejando de lado la antigua consideración del efecto de los sacramentos como remedio contra el pecado, plantea el efecto sacramental desde una dimensión positiva y enseña que cada sacramento, puesto que está ordenado a causar un fin propio en el hombre, le otorga juntamente con la gracia santificante un auxilio para que alcance dicho fin sacramental. La gracia sacramental, según el definitivo planteamiento de Santo Tomás, consiste en la pertinente ayuda para que el hombre alcance la finalidad a la que le conduce cada sacramento.

Ante este planteamiento surge la pregunta sobre si existe una distinción real entre la gracia santificante y la gracia sacramental o si, más bien, se trata de un aspecto modal distinto, predicable de la gracia santificante en cuanto que es otorgada por cada uno de los sacramentos. Para responder a esta cuestión desde dentro del pensamiento tomista, nada va a resultar tan conveniente como recurrir a las mismas formulaciones de Santo Tomás. Pero hemos de advertir que la respuesta no la ofrece de modo directo en la redacción de un artículo determinado, sino parcialmente dentro de los que dedica al efecto de diversos sacramentos. Así, cuando expone el porqué final del sacramento de la confirmación, enumera como efectos del mismo la adquisición de la madurez de la vida espiritual, la plenitud de la gracia, la recepción plena del Espíritu Santo para robustecer el alma, como compete a la edad perfecta [11]. Pero al ofrecer de forma sintética una respuesta a la pregunta sobre el efecto del sacramento de la confirmación, dice que la gracia que santifica —*gratum faciens*— no se concede sólo para la remisión de los pecados, sino también para aumentar y afianzar la justicia. Y concluye: que así es como se otorga en este sacramento [12]. Luego, a tenor del pensamiento de Santo Tomás, si en el sacramento de la confirmación la gracia sacramental es la misma gracia santificante recibida como desarrollo y fortaleza, se ha de concluir en términos generales que la gracia sacramental es el aspecto formal propio de la gracia causada por cada sacramento. Desde aquí tiene un alcance real el aforismo que sustenta de los sacramentos que causan lo que significan [13].

[11] *Suma Teológica*, III, q. 72, a. 1 y 2.

[12] *Suma Teológica*, III, q. 72, a. 7 ad 1.

[13] Van Roo, en *De sacramentis in genere*, después de ofrecer un amplio análisis histórico de esta cuestión, se inclina por la distinción formal de la gracia en cada sacramento, pues concluye con esta afirmación: «Gratia sacramentalis, igitur, specialis

Sin embargo, entre los tomistas no ha sido éste el parecer común, pues no pocos de ellos establecen una distinción real y no sólo modal entre la gracia santificante y la gracia sacramental. Y la sentencia que establece la distinción real entre la una y la otra hay que hacerla derivar de los comentaristas de Santo Tomás, de un modo especial de Pedro Palude y de Cayetano [14]. Los teólogos contemporáneos han urdido teorías diversas a la hora de explicar qué sea la gracia sacramental y, por ejemplo, Billot la comprende como una disposición habitual distinta a partir de cada uno de los diversos sacramentos. Pienso que la teoría de Billot, en último término, se reduce a admitir diversos aspectos formales en la gracia otorgada por cada sacramento. Lo que ocurre es que por tratarse de la gracia, que en términos escolásticos viene descrita como un hábito, empleó la denominación de hábitos distintos [15].

Hasta aquí la reflexión teológica ha discurrido por los cauces abiertos por los teólogos escolásticos y de una manera muy particular por Santo Tomás. Admitiendo, como ya lo hemos hecho, el valor de la síntesis elaborada por Santo Tomás, hemos de reconocer que la teología contemporánea ha descubierto rutas nuevas para exponer la causalidad sacramental, aunque, si se habla con propiedad, se habrá de reconocer que se trata de redescubrir o de actualizar determinados presupuestos en torno a la causalidad sacramental, pues sus propuestas fundamentales ya habían sido formuladas, con redacción distinta, por los Santos Padres. Para dar razón del nuevo planteamiento teológico sobre la sacramentalidad bastará con atender a lo que han enseñado Scheeben y Rahner, y a continuación añadiremos un punto de vista personal que ayude a centrar el actual planteamiento sobre la causalidad sacramental.

a) *El ser místico de los sacramentos, según Scheeben*

Cuando Scheeben aborda la consideración sobre los sacramentos no tiene inconveniente en emplear el término místico. Y quien se adentra en el estudio de su pensamiento llega a comprender que, con este término, Scheeben entiende el contenido auténticamente sobrenatural y, por lo tanto, divino de los sacramentos. Si hay algún aspecto en los sacramentos que Scheeben pone auténticamente de relieve es su naturaleza estrictamente sobrenatural y divina. Por ello escribe: «Entendemos por sacramentos de la Iglesia, en sentido estricto, aquellos signos exteriores que significan y nos comunican la

est tanquam ulterior determinatio gratiae Christi, quae per singula sacramenta confertur cum effectibus proportionatis ad fines speciales».

[14] Cf. BRAZZAROLA, B., *La natura della grazia sacramentale nella dottrina di San Tommaso* (Grottaferrata 1941).

[15] BILLOT, L., *De Ecclesiae sacramentis* I (Romae 1932), p.94-96.

gracia de Cristo. Con ello queda dicho también, en principio, que *contienen* un misterio grande y, por consiguiente, precisamente en su calidad de sacramentos *son* grandes misterios» [16]. Al poner de relieve la naturaleza misteriosa de los sacramentos, hace notar que no sería suficiente una comprensión de los mismos que los redujese a simples acciones simbólicas con capacidad de representar realidades invisibles. Esta mera representación analógica, al no otorgar a los sacramentos un reconocimiento mistérico, no la considera suficiente para expresar su realidad. Lo mismo ocurriría si se partiese de la Iglesia como simple sociedad religiosa fundada por Dios, pero que no incluyese en sí la elevación absolutamente sobrenatural de sus miembros a la participación de la divina naturaleza. En el supuesto que una tal Iglesia administrase sacramentos, serían meros actos oficiales de incorporación eclesial e incluso de perdón del pecado, pero carecerían de la entidad misteriosa y mística que les otorga la estricta naturaleza sobrenatural. Porque el efecto que se intenta con los sacramentos, la gracia santificante, al decir de Scheeben, no es una simple relación moral con Dios, sino algo completamente real, algo místicamente real, una participación por parte del hombre de la divina naturaleza y de la vida divina; efecto que no puede lograrse por medio de la exclusiva autorización concedida por Dios a un hombre, sino por la intervención e influencia subsistente y sobrenatural del Espíritu Santo con toda su virtud divina taumatúrgica [17].

Scheeben, con su radical afirmación mistérica de los sacramentos, y con la dependencia real que ha establecido entre la causalidad sacramental y el Espíritu Santo, se coloca al margen de los planteamientos y discusiones anteriores, sean del signo que sean, y atendiendo tan sólo a la acción del Espíritu Santo en la obra sacramental escribe: «De cualquier manera que se conciba la cooperación de los signos sacramentales y de sus dispensadores en la producción de la gracia en el alma, tanto si se considera que la virtud del Espíritu Santo pasa por ellos como que es atraída por los mismos, ya que son los *prendatarios* de los méritos de Cristo, lo cierto es que en la producción de la gracia mediante los sacramentos ha de desarrollarse una actividad divina sumamente real y sumamente prodigiosa del Espíritu Santo; y, por lo tanto, han de ir unidas de alguna manera con los sacramentos mismos, con los signos exteriores, una virtud y una actividad no meramente morales, sino hiperfísicas, prodigiosas» [18].

Scheeben, al decidirse a recorrer el camino de la causalidad sacramental siguiendo un itinerario nuevo, y por lo tanto ajeno al que

[16] SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo* II (Barcelona 1953), p.598.
[17] Ibid., p.599.
[18] Ibid., p.599.

había servido de base para la trayectoria medieval, recurre de modo primordial a la acción del Espíritu Santo, que causa en el alma y a través del signo sacramental un prodigio más portentoso que los mismos milagros, pues si en el milagro, precisa Scheeben, se hace patente el poder de Dios es siempre a través de realidades físicas, y en los sacramentos opera un efecto estrictamente sobrenatural, que confiere la participación en la misma vida divina. Pero a la hora de precisar la intervención del Espíritu Santo en las acciones sacramentales, Scheeben recuerda que la capacidad de obrar del Espíritu sobre los órganos de la Iglesia, es decir, sobre los sacramentos, se fundamenta en el misterio de la Encarnación, y esto no sólo por la razón de signo que tiene la humanidad de Cristo, sino porque en el momento de la unión hipostática el Hombre-Dios trajo para el género humano la plenitud de la divinidad y, con su propia Persona divina, trajo también al Espíritu Santo, que procede de la misma. Aplicando, aunque sin citarlo, el antiguo aforismo trinitario que predica de las Personas divinas que se distinguen entre sí, pero que no se separan, Scheeben afirma la presencia del Espíritu Santo en la obra de la santificación desde el momento mismo de la Encarnación. Es éste un planteamiento auténticamente novedoso, pues recurre a la humanidad de Cristo a partir de la unión hipostática, que trajo a la tierra la divinidad de Jesucristo y con ella al Espíritu Santo. De este modo, la virtud espiritual divina —la fuerza del Espíritu— llega hasta el hombre precisamente por la humanidad de Cristo, es decir, mediante el órgano que está íntimamente unido con la divinidad. Y a partir de la humanidad de Cristo se extiende la fuerza del Espíritu a todos los hombres por medio de otros órganos, que son los siete signos sacramentales. Las acciones externas de estos órganos sacramentales son, por lo tanto, verdaderos vehículos de la fuerza del Espíritu que Cristo infunde en los miembros de su Cuerpo, que es la Iglesia. Y esta fuerza espiritual, que genera en el hombre vida divina desde el Espíritu, es el efecto de los sacramentos. Al retomar literalmente las palabras de Scheeben para concluir esta reflexión, advertimos que hace suya la terminología clásica y que no tiene inconveniente en hablar de causalidad física, aunque entendiendo este término desde sus propias categorías: «Este modo de comunicar la gracia mediante los sacramentos se suele llamar ordinariamente causalidad física de los mismos, no como si el signo exterior según su propia naturaleza contribuyese al sacramento, sino porque es el vehículo verdadero de una virtud sobrenatural que le asiste o inhabita en él. Se la llama física únicamente en contraposición a la operación moral del mérito; de suyo tendría que designarse, más bien, hiperfísica» [19].

[19] SCHEEBEN, M. J., o. c., p.603.

Al tener que valorar la teoría de Scheeben, nos permitimos hacerlo a dos niveles distintos. Hay que considerarla, en primer lugar, como una aportación muy positiva en cuanto expone la causalidad sacramental desde la vitalidad eclesial que, partiendo de la Encarnación del Verbo, se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo. Se ha de decir que Scheeben, desde un marco estrictamente sobrenatural, explica qué causan los sacramentos y porqué. Pero, en segundo lugar, hay que reconocer que, a pesar de su buena voluntad y de su aportación positiva, la propuesta de Scheeben no acaba de aclarar el modo como los sacramentos causan la gracia. Pues, concluir la reflexión hablando de una acción catalogable como hiperfísica, no es suficiente para aclarar una cuestión históricamente tan debatida como la causalidad. Por ello, hay que estar de acuerdo con el editor de *Los misterios del cristianismo* cuando en nota a pie de página reconoce el término hiperfísico como insuficiente y concluye que éste es un caso en el que la teología de Scheeben se muestra más como un comienzo que como una consumación [20].

b) *Punto de vista de Rahner: la causalidad simbólica*

Teniendo en cuenta que Rahner ha sido el teólogo contemporáneo que con mayor insistencia y atención ha tratado sobre los sacramentos, resulta lógico que se le dedique una especial atención. Hay que advertir desde el comienzo de esta reflexión que la opinión de Rahner sobre la causalidad no resulta clara, pues junto a principios tradicionales desarrolla conceptos nuevos, y el lazo de unión entre ambos no siempre se percibe con nitidez. Sin embargo, el balance de la opinión sostenida por Rahner es positivo, ya que ofrece la posibilidad de hacer progresar la relación fundamental que existe entre la Iglesia y los sacramentos, incluida, claro está, la causalidad de los mismos.

Aunque son muchos los textos que Rahner ha dedicado a la consideración de los sacramentos, en este apartado recurriremos de manera básica a los siguientes: al libro *La Iglesia y los sacramentos* [21], al artículo *Sakrament* [22] y a los apartados *Efficacia del sacramento nel segno*, más *Il sacramento come autoattuazione della chiesa* [23]. A partir de estos escritos se puede puntualizar la que Rahner ha llamado causalidad simbólica y precisar hasta qué punto predica directa-

[20] HÖFER, J., en SCHEEBEN, o. c., p.603, nota 3.

[21] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967).

[22] ID., «Sakrament V. Systematik», en *LThK*, tomo 9 (Freiburg in B. 1964), c. 225-230.

[23] ID., «Efficacia del sacramento nel segno», en *Nuovi saggi*, V, p.532-538.

mente de los sacramentos, o lo hace tan sólo a través de la Iglesia, el efecto sacramental, es decir, el *opus operatum*. Se ha de tener muy en cuenta que el propio Rahner, al admitir la posibilidad de la recepción de la gracia al margen de los signos sacramentales, considera que establecer la adecuada relación entre la gracia que actúa internamente y el sacramento que actúa desde el exterior es una cuestión difícil de resolver desde determinadas posiciones teológicas [24].

Como punto de partida para exponer el pensamiento de Karl Rahner sobre la causalidad sacramental tomamos el artículo que aparece en el *Lexikon* [25], por ser en él donde dejó por primera vez constancia expresa de la fórmula «causalidad simbólica» [26]. En esta ocasión, avanzando cuanto tendrá que ir desarrollando en años sucesivos, propuso que el sacramento causa la gracia precisamente en cuanto que es un símbolo, es decir, en cuanto que es una acción representativa. Cuando Rahner se instala en la noción de signo para explicar la causalidad sacramental, se confiesa vinculado con la más genuina tradición teológica y precisa que, al hablar de la eficacia del signo sacramental, no se puede imaginar dicha eficacia como algo externo o añadido a la función del signo, sino como una eficacia que depende del signo en cuanto tal.

Hasta aquí Rahner se ha mantenido a la vez fiel a la antigua tradición y coincidente con la teología contemporánea que ha revalorizado en el sacramento la noción de signo, y más en concreto la de signo celebrado. Pero Rahner no reduce su pensamiento a estas categorías a la vez tradicionales y modernas. La originalidad de su concepción radica en haber adoptado un planteamiento afín con la más reciente filosofía simbólica y haberle concedido al símbolo una extensión no frecuente hasta ahora en la teología. Es este un momento en que hay obligación de reconstruir su pensamiento sobre el símbolo, y aunque en parte ya lo hemos hecho al estudiar el sacramento como realidad simbólica [27], ahora hay que reflexionar sobre aspectos nuevos entonces no tratados directamente. Para comenzar la reconstrucción será bueno aportar cuanto escribe en un corto e interesante estudio sobre la eficacia del sacramento como signo [28]. Para explicar

[24] Rahner escribe literalmente: «Può darsi che la riflessione teológica non riesca molto facile a conciliare fino in fondo la verità della grazia, sempre attiva già dall'interno, e del segno sacramentale, che soprevviene in maniera puntiforme dall'esterno» («Riflessioni sopra la celebrazione personale», en *Nuovi saggi*, V, p.531).

[25] En la col. 228 expone Rahner de forma sintética la que llama «causalidad simbólica».

[26] Una coincidencia formal y, por lo tanto, terminológica, aunque no conceptual, dentro de un planteamiento religioso se halla en C. LEVI-STRAUSS, «La eficacia simbólica», en *Antropología estructural*, cuarta edición (Buenos Aires 1972).

[27] Véase el apartado «Aplicación del símbolo en la teología», del capítulo 5.

[28] RAHNER, K., «Efficacia del sacramento nel segno», en *Nuovi saggi*, V, p.532-534.

en este caso su noción de signo, Rahner comienza analizando el valor simbólico de la expresión corporal en el hombre [29], y afirma que mediante dicha expresión corporal el hombre se va manifestando, a la vez que va haciéndose en su realidad concreta e histórica. Ante esta proposición, se ha de tener presente que para Rahner el símbolo es siempre una manifestación creadora, ya que la realidad se va haciendo en la medida en que se va manifestando. Por esta razón reconoce la expresión corporal como un símbolo real, que representa las determinaciones fundamentales del hombre, y por ello también su «opción fundamental». Opción fundamental que, si se interpreta correctamente según Rahner, no ha de entenderse en sentido ético, sino óntico, es decir, como la opción para ser el hombre lo que es como ente racional e histórico. La íntima intención del hombre se hace realidad mediante el gesto y, por ello, el símbolo real, en la unidad corpóreo-espiritual del hombre, es a la vez manifestación y causa de la realidad puesta de manifiesto [30].

Aplicando estos prenotandos al acto humano libre ejercido desde la gracia, afirma Rahner que el acto humano es una realización de la gracia desde el momento en que es expresado por un símbolo, y esta expresión es, a tenor de todo lo dicho, causa del acto sobrenatural y de la gracia que otorga el sacramento. Ya en su librito sobre la Iglesia y los sacramentos había afirmado que el signo, al significar, lleva consigo lo significado [31]. Quizá el lugar donde ha expresado con mayor claridad su concepción del «símbolo esencial» es en *La Iglesia y los sacramentos* cuando lo describe como «manifestación y tangibilidad histórica, espacial y temporal, en la que un ser, al ponerse de manifiesto, se anuncia, y al anunciarse se pone presente, originando esta manifestación que es realmente distinta de él. En los "símbolos esenciales", el signo en cuanto "manifestación" es un momento interno de lo que se manifiesta y se actualiza, aun cuando es realmente distinto de eso que se manifiesta» [32]. Desde aquí se comprende la dimensión radical que Rahner otorga a la causalidad simbólica. A pesar de ser reiterativos, hemos de advertir una vez más que para entender la teoría de Rahner sobre la causalidad simbólica no se puede prescindir de su pensamiento central, que, dentro de una ontología de la realidad simbólica, considera al signo como expresión causal de la realidad [33] y que sin los signos ninguna realidad puede lle-

[29] Sobre el valor simbólico del cuerpo puede verse la reflexión de M. MERLEAU PONTY, en la primera parte, «El cuerpo», de *Fenomenología de la percepción* (Barcelona 1975), p.87-218.

[30] RAHNER, K., «Efficacia del sacramento nel segno», en *Nuovi saggi*, V, p.533.

[31] ID., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967), p.37.

[32] Ibid., p.40-41.

[33] En este momento ha de tenerse presente el estudio fundamental de Rahner «Para

gar a ser, pues sería, si se permite el ejemplo, como un ente ciego y mudo que, por carecer de sentidos, no se expresa ni se realiza.

Rahner no termina aquí el planteamiento sobre la causalidad simbólica, pues da un paso adelante y lo incorpora en la comprensión eclesial de los sacramentos [34], partiendo de la formulación del Vaticano II que comprende a la Iglesia como sacramento de salvación para el mundo. Ante tal forma de hablar sobre la Iglesia, Rahner se pregunta sobre el significado auténtico de estas palabras y advierte en ellas un cambio, pues, hasta ahora, se ha concebido a la Iglesia como principio de salvación para los que ya pertenecen a ella, y desde esta perspectiva se establecía una contraposición entre Iglesia, identificada con los fundamentalmente justos, y el mundo, entendido como el residuo del pecado. Rahner, en cambio, no considera así a la Iglesia, desde el momento en que es una entidad histórico-social, pues la imagina como la promesa de salvación también para cuantos están fuera de su cuerpo y no le pertenecen. Rahner da por cierto que existen de hecho santos, y quienes se han salvado, que, durante la permanencia en este mundo, no pertenecieron nunca a la Iglesia en sentido empírico. Para fundamentar su afirmación, aplica el antiguo aforismo que sostiene de Dios que no niega nunca su gracia a quienes viven siguiendo la buena conciencia. Estos son los que llama «cristianos anónimos» y para ellos la Iglesia es también un signo de gracia, pues de alguna manera hace presente en el mundo el don de Dios. La Iglesia, en este sentido, es para todo hombre signo y causa de salvación, de un modo consciente o inconsciente.

Desde esta base de la Iglesia, entendida como signo universal de salvación para el mundo, comprende y explica Rahner el *opus operatum* de los sacramentos, es decir, el efecto que otorga cada uno de ellos mediante la causalidad. Y aquí es donde Rahner formula uno de los puntos más sugestivos de su pensamiento sacramental, aunque también más abierto a la crítica. Revisémoslo.

Tras una serie de planteamientos tomados del mismo comportamiento de la Iglesia, en los cuales es lícito relacionar el efecto sacramental con el efecto que se sigue de comportamientos comunitarios o personales, por ejemplo, la oración tenida por un grupo en nombre de Jesucristo, a la cual ha quedado vinculada la gracia por la promesa divina, o el perdón del pecado fuera del sacramento de la penitencia por el acto de contrición perfecta, Rahner concluye que la certeza subjetiva del cristiano de haber recibido un sacramento con capaci-

una teología del símbolo», en *Escritos de teología*, IV (Madrid 1963), p.283-321; nuestro comentario puede verse en el capítulo cuarto de este libro.

[34] RAHNER, K., «La Iglesia como protosacramento», en *La Iglesia y los sacramentos*, p.11-20 y «La Chiesa quale sacramento fondamentale della salvezza del mondo» e «Il sacramento come autoattuazione della Chiesa», en *Nuovi saggi* V, p.534-538.

dad objetiva de causar el *opus operatum,* es decir, la gracia sacramental propia, radica en que aquéllos son signos de la Iglesia, en cuanto tal. La fundamentación última del *opus operatum* sacramental se fundamenta en la promesa divina otorgada por Jesucristo a unos signos que exteriorizan y concretan su voluntad salvifica, cuya ejecución inmediata se vincula a la Iglesia, que, como protosacramento, actúa la sacramentalidad que radica en su propia naturaleza. Como conclusión de su raciocinio, Rahner describe el *opus operatum* como la promesa inequívoca y permanente, hecha a los hombres individuales por el Dios de la nueva y escatológica alianza, en forma irrevocable, y en cuanto tal reconocible e históricamente captable por la mediación objetiva de la Iglesia [35].

Habíamos dicho que este planteamiento de Rahner era el más sugestivo, y también lo más criticable de su pensamiento. Y así es. Resulta sumamente sugerente por la íntima trabazón con que vincula los sacramentos y su efecto a la acción de la Iglesia. A partir del momento en que afirma que los sacramentos obran objetivamente su efecto por ser acciones eclesiales, ha sostenido que tan sólo en la Iglesia como tal se da la sacramentalidad y con ello la objetividad, y subjetivamente la certeza de que lo realizado causa la gracia. En toda esta consideración, la base real e inmediata en que Rahner apoya la objetividad operativa de los sacramentos es la Iglesia en cuanto tal; de ahí que en lógica consecuencia se tenga que afirmar que los sacramentos son acciones de la Iglesia. Hasta aquí no hay nada que oponer y sí que aceptar, pues se ha precisado el aspecto eclesiológico de los sacramentos.

La dificultad surge cuando, a partir de lo dicho por Rahner, se quiere precisar si el sacramento opera por sí mismo el *opus operatum* o si es la Iglesia en sí misma el *opus operatum,* el don de la gracia, del que los sacramentos son tan sólo medios instrumentales de comunicación. Si Rahner ha propuesto esto, y en algún momento así parece, ha reducido la causalidad sacramental a bien poca cosa, si no es que la ha anulado totalmente, ya que los sacramentos no causan, sino que transmiten lo que posee la Iglesia, por ser ella el protosacramento. Esta es la objeción que opone Colombo al planteamiento de Rahner [36]. Objeción que es válida desde el momento, que

[35] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos,* p.25-35.

[36] COLOMBO, G., «Dove va la teologia sacramentaria?», en *SC* 6 (1974), 673-717; en la p.683 escribe: «La natura sacramentale della Chiesa (Uhrsakrament) è messa in evidenza dalla dottrina dell'*opus operatum* e quindi della causalità dei sacramenti; mentre, d'altra parte, essa consente di riprendere in una prospectiva nuova la questione della istituzione dei sacramenti. In sostanza il pensiero di Rahner porta oggetivamente a concludere che la Chiesa stessa deve considerarsi l'*opus operatum* dell'azione di Gesú Cristo. Di essa infatti la Chiesa è insieme segno e causa, in quanto la realizza in se stessa».

Rahner acentúa de tal forma la sacramentalidad de la Iglesia en relación con la causalidad del *opus operatum* que, al igual que le ocurre al considerar la institución de los sacramentos a partir de la institución de la Iglesia, apenas deja cabida para la entidad de los sacramentos y para la causalidad *ex opere operato*, con lo que los sacramentos corren el riesgo de quedar diluidos en la misma realidad de la Iglesia. La parte del planteamiento de Rahner que vincula los sacramentos a la Iglesia y los considera, por tanto, acciones eclesiales será, desde su validez, el punto de partida para nuestra reflexión sobre la causalidad y el *opus operatum* de los sacramentos.

c) *La intención de la Iglesia en la causalidad sacramental*

Como se ha visto, desde hace siglos se viene buscando una explicación con la que dar adecuada razón de la causalidad sacramental. Las formulaciones clásicas, tanto la que recurre a la causalidad física como la que se apoya en la causalidad moral, no resultan hoy por hoy ni convincentes ni atractivas; por ello los teólogos contemporáneos, como Scheeben y Rahner, por no referirnos más que a dos [37], han buscado nuevos cauces de expresión con los que resolver el problema. Pero tampoco estas nuevas opiniones han conseguido un reconocimiento general; con lo cual, la cuestión permanece abierta en busca de una respuesta adecuada y convincente o, por lo menos, de un tanteo que posibilite abrir perspectivas nuevas. Esta situación nos permite, y en parte nos urge, a procurar, si no dar una respuesta definitiva, sí, por lo menos, aportar un elemento más para la búsqueda de una solución.

Los sacramentos, según la definición de Trento, causan la gracia *ex opere operato* a quienes no ponen óbice alguno para recibirla. Supuesta la debida voluntad en el receptor, la cuestión se centra en explicar cómo un signo material puede causar en el alma la gracia, que es espiritual y sobrenatural. En la solución de este doble enigma radica toda la cuestión. Y para intentar resolverla hay que partir de la noción de sacramento, lo cual obliga a volver al momento institucional, es decir, al momento en que Jesucristo, mediante el imperativo de su palabra, los dejó insinuados en el Nuevo Testamento, indicando su finalidad salvífica. Una vez más hemos de repetir que los sacramentos se fundamentan en la palabra de Dios y que se realizan en un acto de obediencia de la Iglesia. Si desde aquí intentamos dar una definición de sacramento, que pueda servir de base para explicar

[37] Hace unos cuantos años tuvo bastante aceptación la teoría que el cardenal L. Billot expuso en su obra *De Ecclesiae sacramentis*, séptima edición (Roma 1932).

el efecto de su causalidad, habremos de decir que son signos sagrados que, a partir del mandato institucional de Jesucristo, han de ser celebrados por la Iglesia para que causen la gracia. Los sacramentos causan por tanto la gracia en cuanto son acciones de la Iglesia celebradas desde la palabra de Dios. Así parece que ya lo entendió San Agustín cuando, al preguntarse sobre el bautismo, formuló con preciosa exactitud que sin la palabra, es decir, sin la fe en la palabra de Dios profesada por la Iglesia, el agua es solamente agua, y que cuando sobre ella se pronuncia la palabra de la fe se convierte en sacramento [38]. A tenor de la proposición agustiniana, el sacramento es de hecho y en concreto signo eficaz cuando se administra en una acción creyente de la Iglesia. Desde esta premisa se ha de concluir que el signo sacramental causa la gracia al ser aplicado intencionalmente por la Iglesia desde un comportamiento de fe. Y aquí nos vemos obligados a hacer una advertencia. Aunque en el capítulo siguiente habremos de tratar sobre el ministro y la repercusión de su comportamiento sobre la acción sacramental, ahora llamamos la atención para que no se identifique la fe de la que hemos hablado con la fe del ministro. En este caso, no se trata de la fe de una determinada persona, sino de la fe de la comunidad eclesial, en cuanto integrada en la Iglesia universal, que es el Cuerpo de Cristo. Tras este corto paréntesis tomamos de nuevo la reflexión, y repetimos que el elemento del rito sin más, llámese agua, óleo o crisma, no es principio causal de la gracia hasta que la Iglesia lo hace suyo desde su intencionalidad orante o celebrante, que viene a ser lo mismo. Porque la Iglesia manifiesta su intención de asumir un rito a partir del momento en que lo celebra.

Como quiera que la celebración del sacramento presupone el acto de fe en la palabra de Dios, se sigue que el signo causa la gracia remotamente a partir de la palabra institucional de Jesucristo, que ni se engaña ni engaña, pero próximamente en el momento en que la fe de la Iglesia lo celebra en un contexto de oración. Desde la intención de la Iglesia, que implica siempre un acto de fe y de obediencia en la palabra institucional de Jesucristo, que asume el signo sacramental, causa éste aquella gracia para la que ha sido designado por la palabra de Jesucristo. Y como quiera que la palabra de Dios no se muda, la promesa santificante que Jesucristo vinculó al signo sacramental se cumple a través de la intencionalidad orante de la Iglesia, que desde la fe y la obediencia hace suyo el mandato institucional y lo lleva a ejecución. No es preciso decir que en esta reflexión la

[38] San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, 80, 3: «Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum», en *Obras completas de San Agustín*, t.XIV (BAC 165), p.436-437.

intencionalidad a la que nos referimos no depende de la persona del ministro, como si se tratase de la antigua norma formulada por el Florentino, que exigía en el ministro la intención de hacer lo que hace la Iglesia [39], sino de la intención de la Iglesia como tal, es decir de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, que de manera determinante y de una vez para siempre ha manifestado su voluntad de celebrar un acto salvífico en la liturgia sacramental. Voluntad que de hecho aplica en cada caso sobre cada una de las personas en la celebración eclesial de los sacramentos, al concretar su intención de realizar lo que la palabra divina ha instituido.

Un ejemplo podrá aclarar esta reflexión. Un signo determinado en un momento concreto es el signo sacramental de un sacramento. Pensemos en el caso clarísimo del sacramento del orden que se administró durante siglos mediante la entrega de los instrumentos. Pasa el tiempo y otro signo, ahora la imposición de manos, sustituye al anterior. ¿En virtud de qué causan la misma gracia, o dejan de causarla, signos distintos? Imposible afirmar que por la causalidad física, ya que si se tratase de una relación directa u física de causa a efecto se mantendría siempre mientras se mantuviese el elemento físico causante, lo cual no es verdad. Tampoco se trata de causalidad moral, porque también está vinculada directamente al signo. La gracia sacramental se otorga a través de un signo, pero quien determina la capacidad del signo para causar la gracia de hecho es la intención de la Iglesia, que hace de dicho signo el medio eficaz para conceder la gracia. Tan sólo desde la intención de la Iglesia el signo causa la gracia. De ahí que a la causalidad sacramental se la tenga que considerar una intención eclesial. Ahora bien, como esta intención de la Iglesia se formula en una oración, se puede concluir afirmando que la causalidad sacramental radica en la intención orante de la Iglesia. Por ello hemos sostenido que los sacramentos causan la gracia al celebrarse, es decir, en la celebración litúrgica, que es el marco en el que se concreta la intención de la Iglesia.

Aunque el *Catecismo de la Iglesia Católica* no ha tomado partido en las cuestiones disputadas por los teólogos, su formulación sobre los sacramentos como signos de salvación puede ser aducida en favor de la propuesta que acabamos de formular sobre la intención orante de la Iglesia. Al exponer la causalidad sacramental dice así: «Celebrados dignamente en la fe, los sacramentos confieren la gracia que significan. Son *eficaces* porque en ellos actúa Cristo mismo; El es quien bautiza, El quien actúa en sus sacramentos con el fin de comunicar la gracia que el sacramento significa. El Padre escucha siempre la oración de la Iglesia de su Hijo que, en la epiclesis de

[39] DS 1312.

cada sacramento, expresa su fe en el poder del Espíritu Santo. Como el fuego transforma en sí todo lo que toca, así el Espíritu Santo transforma en vida divina lo que se somete a su poder» [40]. Para el Catecismo, la causalidad de los sacramentos queda vinculada a la fe de la Iglesia que los celebra. Y son eficaces porque en ellos es Cristo quien actúa a través de la fidelidad instrumental de la Iglesia. Se ha de decir, por lo tanto, que los sacramentos causan la gracia que significan porque la palabra de Dios, que es infalible, se actúa mediante la intención de la Iglesia, que la expresa al profesar la fe creída y celebrada en la oración. Desde aquí se explica que la disposición del ministro no determine el efecto del sacramento y que sin la comunión eclesial, como ha enseñado el Vaticano II [41], no pueden darse acciones sacramentales.

II. LA DISPOSICION DEL SUJETO

Causalidad y libertad: ***ex opere operantis***

Comencemos esta parte de la reflexión sacramental puntualizando la amplitud que otorgamos en este momento a la expresión *ex opere operantis.* Su simple traducción dice: en virtud del que obra. Pero el que obra en un sacramento se puede entender referido a quien lo administra o a quien lo recibe, pues uno y otro tienen su propio cometido en la acción sacramental. En esta ocasión nos vamos a referir tan sólo al sujeto del sacramento, es decir, a quien lo recibe, dejando la consideración sobre el ministro para otro lugar.

Ya hemos estudiado el sentido que tiene en la doctrina de la Iglesia afirmar que los sacramentos causan la gracia *ex opere operato.* Hemos dicho, y aquí tenemos que repetirlo, que con semejante fórmula la Iglesia no propuso una concepción mágica ni tampoco mecanicista de la sacramentalidad, sino su fe en la operatividad infalible de la promesa de Jesucristo y en que la justificación no es debida al mérito de los actos humanos, sino al hecho de recibir los sacramentos con la debida disposición. Ahora bien, el hecho de que la Iglesia proponga como doctrina de su magisterio que los sacramentos causan la gracia en virtud de lo que hacen, ¿querrá decir, acaso, que en la recepción de los sacramentos queda anulada la libertad humana? Este es el punto que interesa ahora tomar en consideración, y ello para tratar de establecer la necesaria relación que ha de mediar entre *ex opere operato* y *ex opere operantis,* entre el valor objetivo

[40] *Catecismo de la Iglesia Católica,* n.1127.
[41] LG, *Notificationes, N. B.*

de la acción sacramental y el comportamiento personal y subjetivo de quien la recibe.

El sacramento, en cuanto es un don divino ofrecido gratuitamente al hombre, ha de esperar siempre la correspondencia de su aceptación para ser eficaz. Y esto no por vía de excepción, sino por ser el estilo normal del obrar divino en los hombres. Buena prueba de ello la ofrece el magisterio de Trento cuando, al definir qué es la justificación, afirma que es la renovación y la santificación del hombre interior por la voluntaria aceptación de la gracia y de los dones [42]. En esta preciosa definición, la Iglesia ha medido cada una de sus palabras y no ha tenido inconveniente en vincular el efecto de la gracia y de los dones sobrenaturales a la libre aceptación por parte del hombre. Y la Iglesia no podía expresarse de otro modo, si se tiene en cuenta que éste es el único lenguaje del Evangelio. La llamada de Cristo a una persona se reduce siempre a un «si quieres», es decir a una invitación que requiere una respuesta para que se cumpla. Ente los muchos pasajes evangélicos en los que podría comprobarse esta proposición, quizá el más elocuente sea el del joven rico que aspiró a seguir a Jesucristo, y ante la invitación a dejarlo todo para seguirle, se retiró porque tenía mucha hacienda. A la hora de comentar este pasaje con preocupación ascética o vocacional, se suelen cargar las tintas sobre el comportamiento cobarde del joven, lo cual es cierto, pero lo más válido en este relato no es que el rico desistiese de su buen propósito inicial, sino el comportamiento de Jesucristo, quien, a pesar de haber admirado sus buenas cualidades, le dejó marchar. La gracia, y por lo tanto el orden sobrenatural, nunca recibe por parte de Dios un tratamiento de imposición, sino de ofrecimiento, que ha de ser aceptado voluntariamente. Por ello, la Santísima Virgen es un acabado modelo para todos cuantos han de ser fieles a la invitación divina, pues en el momento cumbre de su vida, cuando le fue anunciada la propuesta de la maternidad divina, ante el cúmulo de sospechas y dificultades que acudieron a su mente, tuvo como respuesta a la invitación divina el acto de fe personal que la puso confiadamente en manos de Dios. El llamarse María esclava del Señor y el desear que se cumpliese en todo la palabra que le había sido propuesta, es y será siempre la razón ejemplar en la que tendrán que contemplarse quienes reciban la invitación para aceptar el don de Dios.

Y esta disposición de libre aceptación es la necesaria para la recepción de los sacramentos. Teniendo en cuenta que ante el don divino que se le ofrece, el hombre puede contestar con un sí de aceptación o con un no de rechazo, Rahner afirma con toda precisión que

[42] DS 1528.

los sacramentos, en cuanto signos de la nueva y eterna alianza, son para siempre promesas inderogables de la gracia hechas por Dios. Y pueden, sí, ser rechazadas por los individuos en cuanto tales, pero, no obstante, siguen siendo la oferta valedera de la salud, hecha por Dios en forma también valedera [43]. El valor objetivo de los sacramentos, y también de todo el orden sobrenatural, se apoya exclusivamente en la voluntad salvífica de Dios y en la determinación de Jesucristo, aunque la eficacia de los mismos, y con ello la aceptación del don divino, depende de la disposición del hombre. El efecto de los sacramentos en la persona es siempre el resultado de haberse coordenado lo objetivo con lo subjetivo, el don de Dios con la disposición personal. Ni la objetividad sacramental del *ex opere operato* y del *opus operatum* anula la libertad humana, ni es el hombre desde su subjetividad quien otorga la validez objetiva a los sacramentos. Es Dios quien los fundamenta y quien los ofrece al hombre con su objetividad; y es el hombre quien, al recibirlos, posibilita desde su comportamiento personal que sean eficaces. En toda acción sacramental se ha de dar un perfecto acoplamiento entre lo objetivo y lo subjetivo, entre Dios que otorga y el hombre que recibe. Y dentro de este acoplamiento, el sacramento realiza su obra *ex opere operato* y le concede al hombre el *opus operatum.*

El efecto del sacramento *in voto*

Preguntarse sobre la posibilidad de recibir la gracia mediante un sacramento no recibido materialmente, pero que se ha tenido el deseo de recibirlo, es una cuestión que se remonta a los orígenes de la teología sacramental y cuya pervivencia se advierte en el Concilio Vaticano II. El porqué de esta pregunta es triple. Por una parte está el principio que proclama del poder de Dios que está sobre los sacramentos, que son criaturas suyas. Principio que Pedro Lombardo formuló con toda claridad al asegurar que Dios no está maniatado por sus criaturas y, por lo tanto, puede conceder la gracia sin la mediación de los sacramentos [44]. En segundo lugar, en tiempo pasado estuvo pesando en el planteamiento de los teólogos el hecho pastoral muy concreto de quienes morían sin haber podido recibir los sacramentos. La pregunta sobre la suerte última de quienes así morían preocupó en gran manera y durante muchos siglos a los teólogos [45].

[43] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967), p.34.

[44] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 1, 4: «Cum igitur absque sacramentis (quibus non alligavit potentiam suam Deus) homini gratiam donare potest» (*PL* 192, col. 840).

[45] Téngase en cuenta la variada problemática teológica que ha suscitado a lo largo

Y por último, fue la misma letra del Nuevo Testamento, y en concreto la del Evangelio de San Juan cuando pone en labios de Jesucristo que sólo quien come su carne y bebe su sangre tendrá vida eterna y será resucitado en el último día [46], la que planteó una muy interesante pregunta sobre si la recepción del bautismo implica el voto de recibir la Eucaristía, constituyendo la unidad de estos dos sacramentos un principio único de salvación. Pregunta que, como habremos de ver, todavía en la actualidad está presente en el pensamiento de los teólogos.

Todas estas cuestiones giran en torno al llamado sacramento en voto, cuya problemática se integra directamente en la distinción entre sacramentos cuya recepción obliga *necessitate medii,* es decir, que de modo absoluto y por institución divina han de ser recibidos, y si no se reciben no hay salvación posible, y los que obligan *necessitate precepti,* tan sólo por el mandato de la Iglesia. Si un sacramento que obliga con necesidad de medio no se puede recibir sin culpa personal y propia, ¿se sigue como consecuencia directa la condenación? Esta fue la cuestión, a la vez pastoral y teológica, a la que se hizo frente y se buscó resolverla con la formulación del sacramento recibido en voto.

Antes de pasar adelante en el estudio sistemático de esta cuestión, y con el fin de aportar un valioso testimonio sobre la vigencia que tiene en la actualidad el estudio del sacramento en voto, referimos la opinión de un teólogo tan docto en materia sacramental como Roguet, quien, al referirse al sacramento en voto, dice hallarse delante de una doctrina de importancia capital, cuya enseñanza, por regla general, se deja en la sombra [47]. De momento, quede recogida la recomendación de Roguet, a la espera de comentar más adelante las aplicaciones pastorales que hace derivar de su enunciado.

El planteamiento sobre el sacramento recibido en voto, como observa Landgraf [48], fue una pregunta que tomó cuerpo en la medida que iba creciendo el interés por los sacramentos en general, aunque en un principio, como era lo normal que ocurriese hasta el siglo XII, nació dentro de la consideración de algún sacramento particular, concretamente del bautismo y de la penitencia, como sacramentos que hacen referencia inmediata a la gracia de la justificación primera

de la historia de la Iglesia la pregunta sobre la suerte de los niños que han muerto sin haber recibido el bautismo. No entramos en detalle en esta cuestión por no considerarla propia de este tratado.

[46] Jn 6, 54.

[47] ROGUET, A. M., «Il dinamismo dei sacramenti e l'efficacia del votum», en *SD* 12 (1967), 86-89.

[48] LANDGRAF, A. M., «Das sacramentum *in voto*», en *Dogmengesichte der Frühscholastik* III/1, p.210.

o recuperada, y de la Eucaristía, por la problemática deducida del texto de San Juan. Hay que notar que la formulación sobre el sacramento en voto, como todas las otras cuestiones sacramentales que han terminado acuñando una terminología propia, comenzó de manera un tanto imprecisa.

Su antecedente remoto se halla en el cuerpo doctrinal de San Agustín; sin embargo, como quiera que su pensamiento no se manifiesta con claridad a través de sus diversas formulaciones, es conveniente llamar la atención a quien tenga que interpretar su doctrina para que afine el tacto, pues la lectura de sus textos induce a pensar que en circunstancias distintas mantuvo opiniones diversas. Veamos algunos casos. Mientras se muestra sumamente riguroso a la hora de sostener que los niños que mueren sin haber recibido el bautismo están condenados al fuego eterno, porque, si es cierto que no han cometido pecado actual, sí arrastran consigo el pecado original que han contraído en el seno materno [49], en otra ocasión, cuando tiene presente el ejemplo del buen ladrón, que arrepentido pide perdón en la cruz y recibe del Señor la promesa del paraíso, aunque no había sido bautizado, reconoce que se dan circunstancias en las que se puede recibir el efecto del bautismo sin la recepción del sacramento [50]. Aunque este texto fue uno de los que se retractó San Agustín, no obstante la retractación, como advierte Pedro Lombardo, afectó al ejemplo del cual dudaba, pues no sabía si el buen ladrón había sido bautizado o no, pero no a la sentencia, que se continuó manteniendo en pie. Y en base a lo propuesto por San Agustín, concluye afirmando el Maestro de las Sentencias que sin la recepción sacramental del bautismo alguien se puede salvar, si por la penitencia ya ha recibido la gracia que es el efecto del sacramento [51].

La doctrina de San Agustín, a pesar de sus contradicciones, puede ser reducida a unidad. Lo que el Santo daba por cierto era la necesidad del bautismo para salvarse, y por ello concluía de forma

[49] SAN AGUSTÍN, *De fide ad Petrum*, c. 27: «Firmissime tene, et nullatenus dubites... parvulos qui sive in uteris matrum vivere incipiunt et ibi moriuntur, sive jam de matribus nati sine sacramento sancti baptismatis... de hoc saeculo transeunt, ignis aeterni suplicio sempiterno puniendos. Quia, etsi pecatum propriae actionis nullum habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione et nativitate traxerunt» (*PL* 40, 774).

[50] SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, L. IV, XXII, 29: «Baptismi sane vicem aliquando implere passionem de latrone illo, cui non baptizato dictum est (Lc 23, 43): «Hodie mecum eris in paradiso»... Quod etiam adque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi, id quod ex baptismo deerat posse suplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest», en *Obras completas de San Agustín*, t.XXXII (BAC 498), p.560.

[51] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. IV, 7 (*PL* 192, 850).

general que quien no lo había recibido se condenaba, aunque fuese un recién nacido. Pero en el caso del bautismo de deseo no se está ante tal suposición, sino ante el caso en que un adulto desea el bautismo y por circunstancias ajenas a su voluntad no puede recibirlo. En una ocasión similar, Inocencio III, apelando a la autoridad de San Agustín cuando en *La Ciudad de Dios* habla del bautismo invisible, admite como posible que se reciba el efecto del bautismo sin que haya precedido la administración del sacramento [52]. Llevando esta doctrina adelante, Inocencio III propuso como norma canónica, y por lo tanto como práctica para la Iglesia, el principio establecido por San Agustín en el comentario a los salmos y según el cual Dios computa por hecho aquello que queriendo hacerlo no ha sido posible hacerlo [53]. Con esta determinación legal de Inocencio III quedó establecido a nivel teórico el principio, para que llegara a ser doctrina común en la Iglesia la posibilidad del sacramento en voto.

El primer testimonio escolástico que ofrece una referencia al voto del sacramento no recibido, se halla en un sermón pronunciado en el siglo XII por el abad Guerricus, el cual, al considerar la disposición por la que el hijo pródigo detestó su vida de pecado y decidió retornar a la casa de su padre, computa este cambio interior como una voluntad penitencial, cuyo efecto salvífico permite hablar de un sacramento recibido en voto [54].

Pero quien introdujo este tema en la literatura teológica fue, como hizo en tantas otras cuestiones, Pedro Lombardo, y lo incorporó al formular de manera programática una serie de preguntas sobre cuándo se reciben conjuntamente el sacramento y el efecto del sacramento [*sacramentum et res sacramenti*], cuándo se recibe solamente el signo sacramental, pero sin el efecto gracia [*sacramentum et non res sacramenti*] y, por último, cuándo se recibe el efecto del sacramento sin que haya mediado antes la recepción del signo sacramental [*res et non sacramentum*] [55]. Al sistematizar las respuestas pertinentes a estas tres conjeturas, admite la posibilidad de recibir el efecto sacramental sin la recepción previa del signo, lo cual equivale a recibir el sacramento en voto, y presenta dos circunstancias. La primera es la que se da en quien confiesa la fe derramando la sangre en el martirio, confesión que se le computa como un acto de justificación plena de todos sus pecados. Pedro Lombardo deduce esta conclusión de una afirmación que había sido formulada por San Agustín

[52] FRIEDBERG, E., *Corpus Iuris Canonici*, parte segunda (Graz 1959), p.648.

[53] SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*: «Quidquid vis et non potest, factum Deus computat», Psalmus 57, 4, en *Obras completas de S. Agustín*, t.XX (BAC 246), p.424.

[54] GUERRICUS, *In quadragésima, sermo 2*, en SSL 185, 96.

[55] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib IV, dist 4 (*PL* 192, col. 846).

y en la que admite que, a cuantos mueren por Jesucristo, el martirio les vale por la regeneración bautismal [56]. La segunda circunstancia es la de quien confiesa la fe sin el martirio. En este segundo supuesto, Pedro Lombardo hace suya la doctrina expuesta por San Cipriano y San Agustín y concluye que, al igual que el buen ladrón mereció la justificación tan sólo por la profesión de fe, pues no había sufrido el martirio por el Señor, aquel que sin poder recibir el bautismo confiesa la fe en Jesucristo recibe el efecto del sacramento. Para afianzar esta afirmación, Pedro Lombardo recurre al símil de los niños, los cuales, y de nuevo apela a la doctrina de San Agustín, se salvan por la fe que los mayores profesan en el bautismo por ellos. Y desde aquí concluye, que si la fe de los padres sirve para la salvación de los niños, de igual forma ha de servir la fe de una persona para salvarse si, deseando recibir el sacramento, no puede recibirlo [57]. Pedro Lombardo, a partir del sacramento del bautismo, ha llegado a la conclusión teórica que afecta a los sacramentos en general, y a la que con denominación técnica llamamos sacramento en voto o de deseo.

Santo Tomás recoge el tema y lo trata tanto en el *Comentario a las Sentencias* [58] como en la *Suma Teológica.* Pero como quiera que entre uno y otra no media diferencia conceptual alguna, y en la *Suma Teológica* lo amplía con ciertas particularidades, reducimos a su estudio la reflexión sobre el tema.

Dando un paso sobre el planteamiento de Pedro Lombardo, Santo Tomás desarrolla la cuestión planteando con una pregunta metodológica si se dan tres tipos de bautismo, y al responder afirmativamente, los denomina de agua, de sangre y de penitencia [59]. Al argumentar teológicamente en favor del llamado bautismo de sangre, recuerda que el bautismo de agua recibe su eficacia de la Pasión de Cristo, con la cual se configura quien recibe el efecto del sacramento; ahora bien, como una persona que sufre el martirio queda también configurada con la Pasión de Cristo, Santo Tomás concluye afirmando que ha recibido idéntico efecto a como si se hubiera bau-

[56] San Agustín, *De civitate Dei*, XIII, VII: «Nam quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis», en *Agustín-BAC* XVI-XVII, p.867.

[57] Pedro Lombardo, *Libri IV Sententiarum*, dist IV, 5: «Si enim non valentibus credere parvulis sufficit baptismus, multo magis sufficit adultis volentibus, sed non valentibus baptizari... tantum valet fides aliena parvulo, quantum propria adulto» (*PL* 192, col. 848).

[58] Santo Tomás de Aquino, *Scriptum super sententias,* In, IV d. IV, a. 3: «De baptizatis baptismo flaminis et sanguis, qui non recipiunt sacramentum, sed rem sacramenti».

[59] *Suma Teológica,* III, q. 66, a. 11.

tizado. Analizando en el mismo artículo otro aspecto de la posibilidad de recibir el efecto del sacramento sin el rito sacramental, Santo Tomas reconoce como efecto similar al del bautismo el otorgado por el acto de penitencia y de amor a Dios hecho bajo la moción del Espíritu Santo por quien no puede recibir de hecho el bautismo, pero lo desea. A este bautismo lo llama bautismo de penitencia, y le reconoce el mismo efecto santificante que al bautismo sacramental.

Sobre la posibilidad de recibir el efecto sacramental sin la mediación del signo vuelve Santo Tomás cuando pregunta directamente si alguien puede salvarse sin recibir el bautismo [60], y al responder afirmativamente, propone como condición para la recepción de la gracia salvífica que el deseo del hombre proceda de la fe y que ésta, a su vez, esté movida por la caridad. Habiéndose dado esta doble circunstancia, concluye Santo Tomás, Dios concede la gracia sin la mediación del signo sacramental, porque su poder no está atado a los sacramentos visibles [61]. Formulación ésta muy clara que pone de manifiesto hasta qué punto se puede recibir el efecto del sacramento, la *res sacramenti,* sin la mediación del signo sacramental, *sacramentum tantum.*

El Concilio Vaticano II ha replanteado esta cuestión, sin recurrir al aparato técnico, pero sí ofreciendo una respuesta que engarza con la doctrina tradicional, a la que matiza con una nota propia. En la constitución dogmática sobre la Iglesia, el Concilio dirige un recuerdo explícito a cuantos todavía no han recibido el Evangelio, y proclama de ellos que también están ordenados al Pueblo de Dios. Hace mención, en primer lugar, de cuantos creen en el Dios Uno, y recuerda de manera muy especial al pueblo judío, y se refiere después a quienes adoran al Dios creador, bien sea de forma explícita, como los musulmanes, o de manera implícita o entre sombras, como son cuantos hombres buscan al Dios desconocido. Al referirse a estos últimos, el Vaticano II describe en estos términos las condiciones que han de darse para que puedan conseguir la salvación eterna: «Los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación» [62]. La claridad del texto dispensa de posteriores comentarios, sin embargo, y para establecer la afinidad y las discrepancias de su enseñanza con la doctrina anterior, concretamente con la de Santo Tomás, bien vale la pena reconstuirlo analíticamente.

[60] *Suma Teológica,* III, q. 68, a. 2, c.

[61] Ibid., «... salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur».

[62] LG 16.

En primer lugar, el texto conciliar se refiere a hombres de buena voluntad, los cuales no son culpables de no conocer el Evangelio y la Iglesia; en segundo lugar, supone en tales hombres la disposición de la búsqueda de Dios a partir de la propia situación vital, es decir, a partir de aquello que constituye el propio mundo, y como estas circunstancias son tan variadas como las personas, el Concilio nó describe ninguna con especial concisión, y otorga a la propia conciencia individual el valor de norma para manifestar el deseo de buscar y servir a Dios; por último, enseña que el hombre en tales circunstancias procede movido por el impulso de la gracia, con lo que el Concilio rechaza de plano hasta la mínima posibilidad de un planteamiento pelagiano e incluso semipelagiano de la salvación. El Vaticano II se muestra afín con el planteamiento tradicional desde el momento en que reconoce la posibilidad de una justificación, objeto de la *res sacramenti* del bautismo, sin la mediación del signo sacramental, pero matiza con lógica muy consecuente la proposición tradicional, cuando reconoce al hombre instalado en un contexto rigurosamente personal, y que a partir de tales circunstancias históricas procede, impulsado por la gracia, a la búsqueda y servicio de Dios, regido por la norma de la propia conciencia. Santo Tomás había dicho que el hombre procede motivado por la fe, expresión no empleada por el Concilio, porque la fe es la virtud propia para asentir a la palabra de Dios, y esta palabra es precisamente la que, sin propia culpa, le es desconocida.

A partir de la doctrina tradicional y moderna que propone que el hombre puede ser justificado sin la mediación del rito sacramental, es lícito hablar, como ha hecho Rahner, de los «cristianos anónimos», y se llega a comprender en su justa dimensión teológica este planteamiento, que no tiene nada de sociológico ni mucho menos de político. En el pensamiento de Rahner se es católico sólo desde la gracia, gracia que reciben en el mundo quienes están en el mundo, y que les proyecta hacia la Iglesia de manera real, aunque no siempre consciente. Rahner con esta expresión no sólo propone la posible salvación de quienes explícitamente no creen en Dios, sino que admite también su posible pertenencia a la Iglesia [63]. Y todo ello por haber llevado a sus últimas consecuencias que Dios puede conceder la gracia santificante y por ella la salvación a los hombres sin la mediación del signo sacramental. Si se tiene en cuenta que la gracia es la que santifica, la que hace santos, la lógica obliga a admitir, por lo menos como posible, la existencia de santos fuera de la total per-

[63] RAHNER, K., «La efectiva autorrealización de la Iglesia como signo del hecho individual de salud», en *La Iglesia y los sacramentos,* p.21-25, y «La Chiesa quale sacramento fondamentale della salvezza del mondo», en *Nuovi saggi*, V, p.535.

tenencia a la Iglesia. Esta sería la última consecuencia derivada del principio teológico hasta aquí analizado.

Para acabar de conocer la importancia que tiene en la teología contemporánea la consideración del sacramento en voto, será bueno recordar las proposiciones de Roguet. Ya hemos referido la valoración positiva con que enjuicia esta cuestión, y ahora, lógicamente, debemos de atender a los factores concretos en los que fundamenta su aprecio. Haciendo partir de la urgencia pastoral su reflexión teológica sobre el sacramento en voto, Roguet da como supuesto a la vez teórico y practico, y por ello teológico y pastoral, que en el sacramento no sólo se recibe, sino que se da. Es decir, en el sacramento el hombre recibe la gracia, pero se da él mismo a Dios. La participación activa del sujeto es según este autor un componente esencial para el efecto pleno del sacramento. Entendida la plenitud del sacramento a partir del dinamismo recíproco de recibir y darse, en la vida de una persona pueden ofrecerse situaciones existenciales en las que el deseo de darse sea pleno y, sin embargo, lo que falla es la posibilidad real de recibir el sacramento. En tal caso, el deseo de donación a Dios por vía sacramental tan sólo se podrá llevar a término mediante el sacramento en voto. De la autodonación por parte del sujeto en la recepción del sacramento, bien sea que se trate de la recepción material o solamente de la recepción en voto, Roguet ha hecho un principio ascético sacramental a desarrollar plenamente por el cristiano, incluido, claro está, el cristiano situado en medio del mundo. Por ello concluye que la importancia de esta cuestión no es menor en el plano de la acción pastoral que en el de la piedad individual [64]

El segundo caso en que los clásicos tomaron en consideración la posibilidad del sacramento en voto fue en la recepción de la Eucaristía. Quien estudia este apartado guiado por la mano de Santo Tomás, se encuentra con un planteamiento más amplio que ante el bautismo en voto, ya que en su consideración eucarística ofrece dos aspectos, uno coincidente con el ya ofrecido al tratar del bautismo en voto, y otro peculiar de la Eucaristía. Como en el caso del bautismo, Santo Tomás supone la posibilidad de recibir el efecto de la Eucaristía sin la recepción sacramental de la misma; es la que el Santo llama comunión espiritual y la propone en el caso de que alguien desea recibir la comunión, sin poder hacerlo sacramentalmente por motivos circunstanciales. En este caso recibe el efecto del sacramento, aunque sin el sacramento. Para comprobar el grado de similitud que Santo Tomás establece entre el bautismo y la Eucaristía es suficiente

[64] ROGUET, A. M., «Il dinamismo dei sacramenti e l'efficacia del votum», en *SD* 12 (1967), 87: «L'importanza di questa dottrina non è minore sul piano dell'azione pastorale che su quello della pietà individuale».

advertir que, a la hora de explicar la posibilidad de la comunión espiritual, recurre al ejemplo del bautismo de sangre, que se recibe sin haber podido recibir el de agua [65].

El segundo aspecto que Santo Tomas ofrece en la consideración de la Eucaristía en voto es el que establece una relación de la Eucaristía con la Iglesia. Este supuesto lo aborda cuando se pregunta si la Eucaristía es necesaria con necesidad de salud para la salvación. Cuando contesta a la cuestión formulada, tras haber distinguido entre la recepción del sacramento y el efecto del sacramento, sostiene que de hecho se puede no haber recibido el sacramento, pero que todo cristiano, por serlo y para serlo en plenitud, ha de tender a recibirlo. Teniendo en cuenta que para Santo Tomás el efecto que causa la Eucaristía en quienes la reciben es vincularles a la unidad del Cuerpo místico de Cristo, es decir, su incorporación total a la Iglesia, y que sin pertenecer a la Iglesia nadie se puede salvar, concluye afirmando que una persona para salvarse es preciso que haya recibido el efecto de la Eucaristía, si no sacramentalmente, sí por lo menos en voto. Y añade una razón en la que enseña implícitamente que en la misma recepción del bautismo hay ya un voto implícito a la Eucaristía. Para montar este raciocinio, Santo Tomás parte del hecho, por todos admitido desde San Agustín, de que los sacramentos se ordenan a la recepción de la Eucaristía, por ser el centro de la vida sacramental y eclesial, por lo cual ya en el bautismo se formula un voto implícito a la Eucaristía. Y en una formulación práctica, deducida de la vinculación del bautismo a la Eucaristía, acaba su argumento afirmando que los niños que han recibido el bautismo, un día tendrán que recibir también la Eucaristía, pues hacia ella han quedado proyectados eclesialmente [66].

Como un necesario paso intermedio entre la teología escolástica y la moderna hay que colocar la referencia que el Concilio de Trento hace al sacramento en voto. En el canon cuarto de los dedicados al tratado de los sacramentos en general, al referirse a la necesidad de los sacramentos, propone que su recepción ha de ser por lo menos en voto [67]. En esta ocasión el Concilio no desarrolla doctrina alguna sobre el sacramento de deseo, pero deja constancia clara de conocer y de haber aceptado la nomenclatura con que se expresa la realidad de poder recibir el efecto de un sacramento sin la mediación del signo correspondiente.

Cuando la doctrina que establece la relación entre el bautismo y la Eucaristía fue asumida por Santo Tomás, contaba ya con una larga tradición de pensamiento, cuyas raíces se pueden ubicar en el pensa-

[65] *Suma Teológica,* III, q. 80, a. 1, ad 3m.
[66] Ibid., III, q. 73, a. 3 c.
[67] DS 1604.

miento de San Agustín, aunque nunca, hasta que fue redactada la *Suma Teológica,* había sido sistematizada de manera tan orgánica. Y prueba del valor objetivo de esta consideración sobre el voto del bautismo a la Eucaristía es que hoy día su planteamiento se mantiene vivo. Entre los teólogos modernos, quizá ninguno ha formulado de modo tan claro como Scheeben la dimensión eclesial del porqué del voto implícito a la Eucaristía contenido en el bautismo. Cuando dentro de la reflexión general sobre el misterio de la Iglesia y los sacramentos propone la unión de Cristo Cabeza y Esposo con todo su Cuerpo eclesial mediante el vínculo de la comunión, afirma que el derecho de participar en la Eucaristía como sacrificio y sacramento es el elemento principal que determina la calidad de un miembro perteneciente a la Iglesia. La fe y el bautismo, sostiene Scheeben, nos introducen en la Iglesia únicamente porque nos capacitan para participar de la Eucaristía [68]. Al formular la relación entre el bautismo y la Eucaristía, ha propuesto en términos absolutos el voto implícito a la Eucaristía contenido en el bautismo, ya que ha legalizado la razón misma del bautismo e incluso la de la fe en la posterior recepción de la Eucaristía. De ahí, se ha de concluir que quien recibe el bautismo, al mismo tiempo está pronunciando el voto de acercarse un día a la participación en el sacrificio y en el sacramento del cuerpo y de la sangre de Jesucristo. Como lógica consecuencia del planteamiento de Scheeben se ha de afirmar que no se es cristiano en plenitud hasta que no se ha recibido la Eucaristía.

En esta misma línea de pensamiento se mueve la teología sacramental y eclesial del Vaticano II cuando, al presentar la incorporación a la Iglesia por medio de los sacramentos como un proceso dinámico que tiende hacia la plenitud, considera el bautismo como un principio y un comienzo del mismo [69]; a la confirmación, como un vínculo que une más estrechamente con la Iglesia [70], y a la Eucaristía, como la incorporación plena al Cuerpo eclesial de Cristo [71]. Según el Vaticano II, el bautismo se entiende en último término en función de la unidad eclesial que se consigue en la Eucaristía, por lo cual se ha de afirmar que la fundamentación sacramental de la Iglesia, y por ello de la incorporación a la misma, la expone el Concilio teniendo en cuenta, aunque sin nombrarlo, el voto implícito del bautismo y de la confirmación a la Eucaristía.

Antes de cerrar esta reflexión queremos recordar algunas proposiciones de Schillebeeckx sobre el sacramento en voto. Su plantea-

[68] SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, II, p.572.
[69] UR 22.
[70] LG 11.
[71] PO 5.

miento, si se compara con el de los otros grandes teólogos contemporáneos, resulta un tanto pobre. Empecemos reconociendo que presta un servicio en orden a la claridad didáctica, pues puntualiza que ni en el matrimonio ni en el orden cabe el voto, y esto por la dimensión social que acompaña a ambos sacramentos, y en virtud de la cual su efecto, al proyectarse hacia terceros, imposibilita la viabilidad del deseo sacramental a nivel particular [72]. Considera que quienes han recibido el sacramento de deseo, en este momento preciso está hablando del bautismo, han recibido la purificación del pecado original y el perdón de los pecados corporales, pero no así el carácter ni la incorporación visible a la Iglesia, ni, por consiguiente, la aptitud para recibir los demás sacramentos. Con lo que termina afirmando de quien ha recibido el bautismo de deseo que ha quedado como un miembro atrofiado de la comunidad eclesial.

Cuando se toma en consideración la descripción trazada por Schillebeeckx del efecto del bautismo de deseo, y se la compara con el planteamiento eclesiológico de Scheeben y de Rahner, se advierte a simple vista una notable diferencia, en la que el juicio de valor no se inclina por Schillebeeckx. Sus descarnadas afirmaciones, sin matices de ninguna clase, hacen que su proposición resulte sumamente endeble. Porque si es cierto que quien ha recibido el bautismo de deseo no pertenece a la Iglesia visible desde la visibilidad que otorga la recepción litúrgica del sacramento, ¿quiere esto decir que no pertenece a la Iglesia? Pero ¿acaso es posible recibir la gracia fuera de la Iglesia? Esta es la pregunta que se formula Rahner, y al responderla afirma la vinculación eclesial de quien recibe la gracia de Jesucristo. Schillebeeckx, sin establecer ninguna precisión, sostiene que quien ha recibido el bautismo de deseo está incapacitado para recibir los restantes sacramentos; a lo cual es preciso responder que no es cierto, porque puede recibir la *res sacramenti,* es decir, la gracia de la confirmación, de la penitencia, de la unción de los enfermos y sobre todo de la Eucaristía. Aunque Schillebeeckx ofrece una reflexión sobre la posible explicación del bautismo de deseo, acaba concluyendo que se trata «de un estadio imperfecto incoativo de la gracia ordinaria» [73]. Me parece que en esta formulación última lo que sobra es el adjetivo «imperfecto». El texto quedaría mejor, porque ¿acaso puede ser imperfecta la obra de Dios que concede la gracia? Y en el sacramento de deseo o en voto quien otorga la gracia es Dios, que no está atado a sus criaturas, aunque éstas sean los sacramentos.

[72] SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* p.159-164.
[73] ID., o. c., p.161.

CAPÍTULO IX

EL CARACTER Y LA REVIVISCENCIA SACRAMENTAL

BIBLIOGRAFIA

BROMMER, F., *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive* (Paderborn 1908); DANIELOU, J., *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Madrid 1962); D'ARGENLIUE, B., «La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramental», en *RThom* 11 (1928), 295-311 y 479-496; GALOT, J., *La nature du caractère sacramental* (Lovaina 1956); HAERING, N., «Character, Signum und Signaculum», en *Scholastik* 30 (1955), 481-512; 31 (1956), 41-69 y 182-212; HUERGA, A.,«La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporánea», en *RET* XXXIII (1973), 213-243; PANCHERI, F. S., «Il carattere sacramentale in una nuova prospettiva (M. J. Scheeben)», en *StP* 3 (1957), 459-772; ROGUET, A.-M., «La théologie du caractère et l'incorporation á l'Église», en *MD* 32 (1952), 74-89; RUFFINI, E., «El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia», en *Concilium* 31 (1968), 111-124; SAVOIA, L., «La funzione ecclesiale del carattere sacramentale», en SD 12 (1967), 106-112;

I. EL CARACTER, EFECTO PERMANENTE DEL SACRAMENTO

El efecto como *res et sacramentum*

Los sacramentos, como ya ha quedado expuesto en el capítulo anterior, causan la gracia que significan, y a la que teológicamente se la denomina *res sacramenti.* Tal y como ya hemos visto, la recepción de esta gracia como don de Dios va vinculada al comportamiento del sujeto que la recibe, de cuya disposición depende en último término que de hecho sea para quien la recibe una gracia que santifica. La disposición del sujeto puede afectar negativamente a la gracia sacramental de dos modos, o impidiendo la recepción de la misma en el momento en que se le ha administrado el sacramento, o perdiéndola después de haberla recibido por seguir un comportamiento moral incompatible con la santidad del don de Dios, es decir, por haber cometido un pecado mortal.

En el primer caso se está ante una recepción ficticia del sacramento; en términos clásicos, ante un *sacramentum fictum,* es decir, ante la administración de un sacramento que, por haber opuesto un óbice quien lo recibe, no causa la gracia. Téngase en cuenta que el concilio de Trento, a la hora de describir la causalidad sacramental,

tan sólo reconoció como impedimento para dicha recepción que el sujeto opusiese a la gracia el obstáculo de un óbice [1]. En dicha situación, el sacramento, aun manteniendo su virtualidad *ex opere operato,* no concede la gracia. Sirva de ejemplo posible, para describir esta situación, el caso de un adulto que recibiese el bautismo reteniendo una disposición de afecto a situaciones pecaminosas muy concretas, en virtud de la cual no estuviese dispuesto a renunciar al pecado. En este supuesto, el sujeto receptor del sacramento quedaría incapacitado por falta de disposición personal para recibir la gracia santificante, que el sacramento está ordenado a causar. En el segundo caso, en el de la pérdida de la gracia, el sacramento se habría recibido en su plenitud, pero, pasado un tiempo y como resultado del comportamiento moral del sujeto, el efecto sacramental ya no perduraría.

¿Qué decir de estos dos casos? ¿Se administró el sacramento en el primero? ¿Pervive el sacramento en el segundo? A ambas preguntas hay que responder afirmativamente, y para comprender el porqué de esta afirmación se ha de tener en cuenta que el sacramento, además de la gracia, que se puede o no recibir y perder, causa siempre un efecto permanente que, aunque como norma general debe darse unido a la gracia de Dios, se puede dar o subsistir sin ella, como en el caso de la recepción ficticia del sacramento o tras haber perdido la gracia santificante causada por el sacramento. A este efecto permanente, y que dura mientras se dan las circunstancias para las que está ordenado el sacramento, se le denomina *res et sacramentum* y se da, de una u otra manera, en todos los sacramentos. Según el análisis de los escolásticos, que continúa teniendo vigencia hoy, al efecto permanente de los sacramentos se le denomina *res et sacramentum* por participar de las dos notas de la sacramentalidad. Es *res* en relación con el signo exterior de quien es efecto, y es *sacramentum* con respecto a la gracia, porque desde la razón de su permanencia la significa y la causa. En la Eucaristía, la *res et sacramentum* es la presencia real en las especies sacramentales, que permanece mientras éstas duran materialmente; en el matrimonio es el lazo conyugal, que no se puede romper mientras viven los dos cónyuges; en la unción de los enfermos es la consagración ante la Iglesia de una persona que desde su situación doliente se purifica; de ahí el perdón de los pecados para la visión beatífica, y subsiste mientras dura la misma situación; en la penitencia es la reconciliación con Dios y con la Iglesia, y se permanece en esta unión divina y eclesial mientras no la destruye un nuevo pecado; por último están el bautismo, la confirmación y el orden, cuyo efecto permanente recibe el nombre de carácter sacramental. El carácter es, pues, la *res et sacramentum* de estos tres sacramentos.

[1] DS 1606: «Non ponentibus obicem».

El hecho de denominar al carácter como *res et sacramentum* responde a la concepción del mismo como una realidad sobrenatural que, causada por los sacramentos, es intermedia entre el signo sensible y el efecto último del sacramento, que es la gracia; de tal forma que participa a la vez de la noción del *sacramentum tantum* y de la *res sacramenti,* es decir del signo sacramental y del efecto gracia. Un ejemplo podrá esclarecer esta descripción. El sacerdote es ordenado en un momento determinado, y en aquella circunstancia concreta recibe con la gracia sacramental el carácter sacerdotal. Ahora bien, cuantas veces actúa como sacerdote a lo largo de la vida, el carácter que le acompaña, y que según la definición de Santo Tomás le capacita para realizar las acciones jerárquicas [2], se convierte en título exigitivo de la gracia sacramental para poder desempeñar con corrección eclesial y con rendimiento espiritual propio aquella acción ministerial. Desde aquí se puede decir que el sacerdote se está ordenando en cada momento que ejerce el ministerio sacerdotal, porque en cada momento, en virtud del carácter que lleva impreso, está recibiendo la gracia que le santifica y que le permite obrar con corrección cristiana el ministerio en nombre de Jesucristo. De ahí que el carácter sea a la vez *sacramentum* y *res sacramenti, sacramentum* que exige y *res* resultante de la exigencia.

A esta exposición, en la que el carácter aparece como un título exigitivo de la gracia, hemos de añadirle dos aclaraciones. En la primera hay que precisar que, cuando se habla del carácter como título exigitivo de la gracia, la exigencia no se predica de un elemento humano, que jamás puede exigir la gracia ni los dones sobrenaturales, sino de una realidad en sí misma sobrenatural y que está ordenada a la gracia. No se trata, pues, ni de lejos, de un planteamiento que de algún modo tenga ribetes pelagianos. La segunda aclaración se ordena a responder a la objeción que podría oponérsele a la formulación del carácter como exigencia de la gracia al preguntar, en el caso de un pecador, cómo puede el carácter exigir la gracia, que ha perdido. ¿Es que acaso queda en el pecador, aunque sea de modo aletargado, un resto de gracia adherida al carácter? No es éste el planteamiento correcto, ya que el pecado mortal se hace incompatible con la caridad de Dios, y no queda ni puede quedar en el alma del pecador un resto de la gracia de Dios. La respuesta, que no es difícil, se ha de buscar por otro camino. La conversión es en sí misma un don de Dios, una gracia concedida por Dios, y esta gracia divina es la que invoca el carácter. En forma gráfica ha de decirse

[2] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. IV, q. 1, a. 1 responsio: «Hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum, et aliorum quae ad fideles pertinent».

que el carácter pervive en el alma del pecador, aunque se halla en una situación violenta al no tener el complemento de la gracia al que se ordena.

Planteamiento a partir del magisterio de la Iglesia

Si se quiere reconstruir la toma de postura del magisterio de la Iglesia ante la naturaleza del carácter sacramental, el itinerario ha de quedar plasmado en estas referencias históricas. El papa Inocencio III, en su carta *Maiores Ecclesiae causas*, redactada en el 1201, habla ya del carácter sacramental como de algo comúnmente admitido; y en un contexto en el que propone como doctrina contraria al sentir cristiano la que impele a someterse a la ley de la Iglesia [«servandam Christianitatem», dice literalmente el texto] a quien voluntariamente no está dispuesto a ello, enseña que quien se acerca de modo ficticio al sacramento del bautismo recibe el carácter [3]. La normal postura del Papa en esta carta permite concluir que ya en el comienzo del siglo XIII era opinión admitida de forma común entre los teólogos que el bautismo imprime carácter, al margen de la gracia. A partir de este testimonio, se puede concluir que el magisterio medieval de la Iglesia propuso la enseñanza de la recepción sacramental del carácter al margen de la gracia. Ahora bien, por tratarse de un documento de tipo canónico y por lo tanto práctico, no aparece en él, ni hay que buscarla, una descripción de la naturaleza del carácter.

La primera disposición de la Iglesia sobre el carácter sacramental dictada en una sesión conciliar corresponde a la del Concilio de Florencia [4]. En esta ocasión, y dentro del *Decreto para los armenios,* se enseña del carácter que es un cierto signo espiritual distinto de los otros signos, que se imprime en el alma de forma indeleble y en virtud de lo cual los tres sacramentos que lo imprimen no se pueden reiterar. Esto es, ni más ni menos, todo lo que enseña la Iglesia en Florencia. Se advierte, a simple vista, que en esta proposición del magisterio de la Iglesia hay dos aspectos bien diferenciados. Se describen muy bien, hasta con precisión, los efectos del carácter, al decir que es un signo espiritual e indeleble, y que en virtud de su permanencia en el alma los sacramentos que lo imprimen no son reiterables, pero deja en una vaga imprecisión la que debería ser su definición, pues no pasa de referirlo con un indeterminado *signum quoddam*, «cierto signo», de donde se puede colegir que entre los

[3] DS 781.
[4] DS 1313.

teólogos anteriores y concomitantes con el Concilio de Florencia estaba más hecha la doctrina práctica sobre el carácter, que no la teórica sobre su naturaleza. La Iglesia vivía sacramentalmente el carácter pero no le resultaba muy fácil definirlo.

La situación de Trento no sólo pone de manifiesto esta sospecha, sino que obliga a reafirmarla, y esto no sólo porque en su decreto contra la negación de los protestantes repite el indeterminado «signum quoddam», sino porque entre los Padres conciliares se suscitó la discusión sobre su fundamento divino; y mientras algunos, como los Generales de los Franciscanos Conventuales y de los Carmelitas, defendían que la existencia del carácter se apoyaba en la misma Sagrada Escritura, no faltaron quienes propusieron que no era una cuestión de fe, y la redujeron a mera sentencia teológica, bien probada, pero que no pasaba de ser tan sólo probable [5]. A pesar de esta discusión, y colocándose por encima de las disputas de escuela, como era el método adoptado para tales casos, el Concilio de Trento propuso, en términos muy afines a los de Florencia, que la doctrina sobre el carácter sacramental es de fe, pero se quedó describiendo sus efectos, sin llegar a proponer su definición. Así consta en el canon 8 de los sacramentos en general [6]. En este caso, el Concilio enseña que el bautismo, la confirmación y el orden imprimen carácter y que éste es un cierto signo espiritual, en virtud del cual los sacramentos que lo causan no pueden reiterarse.

En cuanto a la afirmación de que determinados sacramentos imprimen carácter, Trento la propuso en el caso ya estudiado y en otros dos lugares referidos al sacramento del orden. Al afirmarlo en el capítulo cuarto del sacramento del orden condena la opinión de los Reformadores que sostenía que el ordenado podía volver al estado laical, y repite lo ya dicho en el canon 8 de los sacramentos en general [7]. En el canon 4 del sacramento del orden el Concilio, al enseñar que este sacramento imprime carácter, condena a quienes niegan que en la ordenación sacerdotal se concede el Espíritu Santo [8].

De lo visto hasta aquí se ha de sacar como conclusión que el magisterio de la Iglesia enseña la existencia del carácter, que lo vincula a los tres sacramentos del bautismo, la confirmación y el orden, que lo describe como un cierto signo que tiene una permanencia indeleble y que, por ello, los sacramentos que lo imprimen son irrepetibles. Ahora bien, tanto el Concilio de Florencia como el de Tren-

[5] JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento,* 2 (Pamplona 1972), p.424. Ante el dubitativo proceder de los teólogos, escrine Jedin: «Los votos de los teólogos reflejan claramente en este punto lo inmaduro de la tesis teológica».

[6] DS 1609.

[7] DS 1767.

[8] DS 1774.

to no han pasado de describirlo con el indefinido *signum qoddam*, con lo que ha dejado abierta la posibilidad para la discusión teológica, ya que cada teólogo queda libre para precisar en qué consiste el carácter.

El teólogo, a la vista de esta conclusión, y tomando por base al magisterio de la Iglesia, cuyo contenido desea comprender y en la medida de lo posible explicar, ha de iniciar un recorrido reflexivo a lo largo de la historia con el deseo de hallar los datos suficientes que le permitan, si no definir, sí por lo menos describir de modo convincente qué es el carácter sacramental.

Nociones bíblicas

No cabe duda de que resultaría un planteamiento anacrónico el que buscase en el Nuevo Testamento una doctrina elaborada sobre el carácter, como también lo sería el que aspirase a encontrar literalmente en sus páginas el carácter como término técnico. Ni una cosa ni otra se han de buscar en el texto sagrado, porque ni están ni tienen por qué estar. En el Nuevo Testamento, hemos de repetirlo de nuevo, hay que buscar aquellos indicios objetivos a través de los cuales la Iglesia, en la medida que los ha conocido vivencialmente y bajo la acción del Espíritu Santo, ha llegado a la certeza de que una verdad, en este caso concreto el carácter sacramental, forma parte del depósito revelado. Con este criterio hemos de disponernos a la lectura de los Libros Sagrados.

El primer dato que se nos ofrece con aptitud para iniciar un rastreo bíblico sobre el carácter es el de pertenencia al pueblo de Dios, en el sentido de consagración. Dado que al carácter le acompaña la noción de ser un signo que desde la permanencia de su efecto impide la reiteración del mismo, se puede establecer una relación de semejanza entre el sentido de pertenencia inherente al carácter y la pertenencia a Dios del pueblo de Israel como efecto del pacto, en virtud del cual Dios es su Dios e Israel su pueblo [9]. En el pacto de la Alianza hay que subrayar la nota de ser absoluta, para siempre, y, por ello, irrepetible, y esto por la fidelidad de Yahveh. Así lo vieron los profetas, por ejemplo Oseas cuando dice que Yahveh desposará a su pueblo para siempre con un pacto perpetuo de fidelidad y de paz [10]. Así lo han repetido los teólogos, cuando han encontrado un remoto fundamento del carácter en la alianza y permanencia del pueblo de Dios. Esta idea veterotestamentaria se ha visto confirmada y desa-

[9] Gén 17,19.
[10] Os 20,21

rrollada en el Nuevo Testamento. La promesa salvífica a realizar en Jesucristo, como momento en el que halla su realización absoluta el pacto de Dios con los hombres, se cumplió, al decir de Pablo, cuando llegó la plenitud de los tiempos [11], pues con la llegada del Redentor se inició el tiempo de la gracia por lo infusión del Espíritu de Cristo. Infusión que viene descrita por el mismo Pablo en la segunda carta a los Corintios en estos términos: «Es Dios quien a nosotros y a vosotros nos confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones» [12]. En un contexto eminentemente trinitario, Dios confiere su unción a través de Jesucristo, marca a los suyos con su sello, y les entrega en el corazón las arras del Espíritu.

Este elocuente texto de San Pablo ha pasado a ser clásico para cuantos en la Edad Media, e incluso después, han tratado de fundamentar bíblicamente el carácter sacramental. Así, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino se apoyó en él para probar la existencia del carácter sacramental [13], y el Catecismo de San Pío V hizo lo mismo en idéntica circunstancia [14]. Resulta tentador, dada la hermosa y significativa redacción del texto, buscar en él una referencia directa al carácter; sin embargo, visto con objetividad, este planteamiento ha de ser juzgado incorrecto [15]. En este texto no hay una directa fundamentación del carácter sacramental, aunque los exegetas reconocen de manera unánime el contenido sacramental del mismo [16]. Y desde esta orientación sacramental resulta fácil comprender que el sello al que hace referencia San Pablo, en su denominación griega de *sphragis,* haya sido considerado desde muy pronto como la imagen del carácter, y que con el correr del tiempo se haya llegado a identificarlo con él, en la medida en que se han unido *sphragis* y Espíritu Santo. En confirmación de la idea de un sello conferido por el Espíritu Santo se ha recurrido a estos otros textos de la Carta de San Pablo a los Efesios: «En El también vosotros, que escuchasteis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo» [17]; y más adelante aconseja: «Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, en el cual habéis sido sellados para el día de la redención» [18].

[11] Gál 4,4.
[12] 2 Cor 1,21-22.
[13] *Suma Teológica,* III, q. 63, a. 1, sed contra.
[14] *Catecismo de Trento,* Parte II, cap. 1, n.30.
[15] ROGUET, A. M., «La théologie du caractère et l'incorporation à l'Église», en MD 32 (1952), 74-89; la referencia en p.75.
[16] KUSS, O., «Las cartas a los Romanos, Corintios y Gálatas», en *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento* (Barcelona 1976), p.315.
[17] Ef 1,13.
[18] Ef 4,30.

En estos tres textos se repite la referencia al sello del Espíritu impreso en los justos, y en ellos quisieron ver los teólogos medievales la razón suficiente para fundamentar bíblicamente el carácter sacramental, en la medida en que entendían el carácter como un sello indeleble impreso por Dios en el alma. Si se atiende objetivamente al contenido de estos tres textos, no se puede sostener que hablen directamente del carácter sacramental tal y como hoy lo entendemos. En cambio, se ha de reconocer que, por referirse todos ellos a un sello impreso por el Espíritu Santo, pueden ser considerados como un primer atisbo en el dato revelado, a partir del cual la enseñanza de los Padres, en primer lugar, y más tarde la reflexión teológica, han desarrollado la doctrina sobre el carácter sacramental, que acabó siendo propuesta por el magisterio de la Iglesia de modo definitivo.

Aunque no sea más que a título de información, es interesante constatar cómo el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha asumido esta doctrina neotestamentaria del sello para exponer el contenido del carácter sacramental. En una de las varias ocasiones en que se ha referido a esta materia se ha expresado así: «El *sello* es un símbolo cercano al de la unción. En efecto, es Cristo a quien "Dios ha marcado con su sello" (Jn 6,27) y el Padre nos marca también en él con su sello (2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30) Como la imagen del sello ["sphragis"] indica el carácter indeleble de la Unción del Espíritu Santo en los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y del Orden, esta imagen se ha utilizado en ciertas tradiciones teológicas para expresar el "carácter" imborrable impreso por estos tres sacramentos, los cuales no pueden ser reiterados» [19]. Adviértase cómo el *Catecismo* no pretende probar el paso del sello, «sphragis», al carácter, sino constatar el camino que han seguido determinadas tradiciones teológicas para llegar desde el sello hasta el carácter.

Y en este atisbo neotestamentario se descubre ya un elemento objetivo que, desde su fundamental importancia, pasará a formar parte de la futura definición sistemática del carácter: se trata del título de pertenencia que se expresa con el sello. Porque *sphragis*, en cuanto es un sello recibido, indica que lo sellado es propiedad de aquel que le ha impreso el sello. Por dos caminos se puede llegar a este conclusión, desde la cultura profana y desde la doctrina bíblica. En el mundo pagano, el sello en la frente del esclavo proclamaba su pertenencia a aquel que era su amo. No sólo en el mundo pagano, sino también en el hebreo, la esclavitud tenía su sello propio. Así aparece en la prescripción del Exodo cuando el amo ha de taladrar la oreja del esclavo que, por no dejar a su mujer y a sus hijos, renuncia

[19] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.698, cf. n.1274.

a la libertad [20]. Este uso de significar la posesión sellando a lo poseído no ha desaparecido del actual mundo agropecuario occidental, como se demuestra de modo elocuente en las ganaderías, que se distinguen unas de otras por el sello que imprime cada ganadero sobre las reses propias.

La idea de propiedad representada por el sello se repite a lo largo de los distintos libros de la Biblia. Así, ya en el Génesis aparece el sello como signo de la protección de Dios sobre Caín [21]. En el Exodo, la señal con sangre impresa sobre la puerta y las dos jambas de las casas de los judíos testifica la presencia de creyentes y es signo protector ante el paso del ángel del exterminio [22]. En la visión de Ezequías, a quienes se les imprima una tau en la frente, en señal de gemir y llorar por las maldades del pueblo, serán respetados en el momento de ser aniquilada la ciudad [23]. Y por último, en el Apocalipsis se describe signada en la frente con el sello de Dios la muchedumbre que no recibirá daño por parte de los ángeles [24]. En la Sagrada Escritura se repite como una constante la referencia al sello de Dios impreso en quienes Dios ha tomado bajo su protección. Si formulamos en categoría sistemática esta imagen bíblica, habremos de decir que quien está marcado con el sello de Dios pertenece a Dios. Un sello divino que denota propiedad es la conclusión a la que conducen todas estas referencias bíblicas.

Otra de las notas veterotestamentarias en las que los teólogos han visto un anticipo del carácter sacramental ha sido la naturaleza sacerdotal del pueblo de Dios [25]. En el libro del Exodo, el Pueblo de Dios, en virtud del pacto guardado con fidelidad, es constituido por Dios en su pueblo y dotado de un dignidad sacerdotal [26]. Junto a este sacerdocio general predicado de todo Israel, hubo un sacerdocio particular, el de la tribu, de Leví, tribu que quedó dedicada sacerdotalmente al Señor en representación de todos los primogénitos que le pertenecían [27]. Y, dentro de esta tribu, Aaron y sus hijos quedaron dotados de especial poder y representatividad sacerdotal [28]. La imagen en la que se recoge todo la función sacerdotal de Israel era la del sumo sacerdote, quien, visto desde una perspectiva cristiana, era figura de Jesucristo.

[20] Ex 21,6.
[21] Gn 4,15.
[22] Ex 12,22-23.
[23] Ez 9,4.
[24] Ap 7,3.
[25] CONGAR, Y., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961), p.152-165.
[26] Ex 19,5-6.
[27] Núm 3,12.
[28] Ex 29,5-7.

Al igual que el pueblo de Israel gozó en su naturaleza y en su estructura de una prerrogativa sacerdotal, el pueblo cristiano está también adornado de la dignidad sacerdotal a partir del sacerdocio de Cristo. Cristo es el sacerdote perfecto [29], que ha quedado constituido pontífice a partir de la misión recibida del Padre y concretada en la Encarnación. Dotado del sacerdocio, penetró en el santuario una vez para siempre consiguiendo una redención eterna [30]. El pueblo cristiano, en unión con Cristo sacerdote, goza de prerrogativa sacerdotal y, por ende, cultual, que, al decir de los teólogos, entre ellos de un modo eminente Santo Tomás de Aquino, se concreta en el carácter sacramental.

Aportaciones patrísticas y en especial de San Agustín

La evolución del término y del concepto «carácter sacramental» dentro de la época patrística es muy amplia y, por ello, nada fácil de recopilar. Con el fin de aportar la mayor claridad posible en su estudio, dividimos la consideración sobre los Santos Padres en tres períodos distintos, que se estructuran del modo siguiente: el primer período abarca los siglos II y III; el segundo ocupa el siglo IV; y el tercero lo llena exclusivamente San Agustín. Tratemos de analizarlos por separado [31].

a) *Período primero: siglos II y III*

Resulta lógico que los autores de este primer momento se refieran al carácter de forma un tanto rudimentaria, y que los Padres de aquel tiempo no tengan conciencia de que existe un signo permanente distinto a la gracia otorgada por el sacramento. Es cierto que dentro de un contexto sacramental se refieren a un sello, asumiendo el término paulino de *sphragis*, pero es imposible otorgarle un sentido equivalente al de carácter. Así, *El Pastor* de Hermas, al hablar de la resurrección que concede el bautismo a quienes están muertos, menciona el sello, que identifica con el agua. A partir de aquí se ha de concluir que identifica el sello con el mismo bautismo [32].

[29] Heb 2,12; 10,21.
[30] Heb 9,12.
[31] Sobre la aportación de los Padres a la doctrina del carácter pueden verse HAERING, N., «Character, Signum und Signaculum», en *Scholastik* 30 (1955), 481-512; 31 (1956), 41-69 y 182-212, y DANIÉLOU, J., *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Madrid 1962), p.85-105.
[32] EL PASTOR DE HERMAS, Comparación novena, 16, 3, *Padres Apostólicos*, p.1071

Tertuliano se mueve en una línea similar a la del Pastor de Hermas y continúa llamando *signaculum* u *obsignationem* al bautismo. Por ejemplo, en el *De spectaculis* llama al conjunto del rito bautismal nuestro signo [33], y lo mismo ocurre en el *De Paenitentia* cuando, refiriéndose al bautismo, lo llama signo de la fe [34]. Una expresión similar emplea de forma repetida en otro lugar *De spectaculis* [35].

San Cipriano usa la expresión *signaculum dominicum,* sello del Señor, referida a un sacramento, aunque ya no es el bautismo, como en el caso de Tertuliano, sino la confirmación, aunque no consta con claridad si es el mismo sacramento o su efecto. Esta duda no se puede resolver desde dentro del texto [36].

Poco es lo que este primer grupo de Santos Padres ofrece. Lo único que de sus citas se desprende es que conocen el termino paulino de *sphragis* y que lo utilizan identificándolo con uno u otro sacramento. A partir de sus textos nada se puede deducir referente al carácter sacramental.

b) *Período segundo: siglo IV*

El siglo IV supone un serio adelanto sobre el III en lo que respecta a la terminología que acabará siendo la del carácter. Si en los dos siglos anteriores el léxico referente al bautismo solía reproducir el término paulino *sphragis,* en el siglo cuarto aparece otro término que califica al sello, y con esta calificación se amplía el lenguaje sacramental, y se comienza a hablar del sello como espiritual e indeleble.

Así lo hace, por ejemplo, San Cirilo de Jerusalén en dos lugares de sus *Catechesis.* En uno cuando describe los efectos del bautismo entonces dice que es un sello santo e indisoluble [37]. Y en otro lugar

(BAC 65): «Así, pues, también éstos, que habían ya muerto, recibieron el sello del Hijo de Dios, y así entraron en el reino de Dios. Porque antes —me dijo— de llevar el hombre el sello del Hijo de Dios, está muerto; mas una vez que recibe el sello, depone la mortalidad y recobra la vida».

[33] TERTULIANO, *De Spectaculis,* IV, 1 (*CCSL* I, p.231).

[34] ID., *De Paenitentia,* VI, 16 (*CCSL* I, p.331).

[35] ID., *De spectaculis,* XX, 4: «Hoc erit pompa diaboli adversus quam in signaculo fidei ejeramus» (*CCSL* I, p.248).

[36] SAN CIPRIANO, *Epistola* 73, IX, 2 (BAC 241, p.679): «Per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur».

[37] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Procatechesis,* XVI: «Magna res et sane, quod verbis proponitur baptisma: captivis pretium, peccatorum remissio, mors peccati, animae regeneratio, luminosum indumentum, signaculum sanctum indissoluble», en *PG* 33, col. 359.

de su *Catechesis* afirma que Dios otorga su sello saludable y admirable a las conciencias probadas [38].

Por su parte, San Ambrosio dice en varias ocasiones que el cristiano ha sido signado con el sello del Espíritu Santo. Así, al comentar a San Pablo en Ef 1,13 y en 2 Cor 1,22-23, concluye afirmando que Dios ha sellado al cristiano por medio del Espíritu Santo [39]. Y algo después, tras repetir la misma expresión, se refiere al sello espiritual con el que es sellado el corazón del creyente [40].

Del uso que los Santos Padres del siglo IV hacen del sello espiritual, se ha de concluir que ya no lo entienden identificado con el bautismo, como habían hecho los de los siglos anteriores, sino que lo consideran como el efecto de un don concedido por Dios. A este sello, al que se le continúa denominando espiritual, se le reconoce la cualidad de ser indeleble, que dura por los siglos, y por lo tanto es una realidad sobrenatural que no se pierde. Y lo que es más digno de atención, se afirma que la recepción del sello identifica con Cristo muerto y resucitado.

Si se compara lo expuesto por los Padres del siglo IV con lo enseñado por los del siglo II y III se advierte en aquéllos un notable desarrollo doctrinal sobre éstos, y aunque todavía no han elaborado una doctrina acabada del carácter, sí aportan ya elementos a partir de los cuales será posible construirla. Los datos aportados por la patrística permite andar sobre terreno firme el camino que, iniciado en San Pablo, llegará a las formulaciones del magisterio de la Iglesia.

c) *Período tercero: San Agustín*

San Agustín fue quien desarrolló la doctrina sobre el carácter sacramental al llevar a término la formulación de sus notas fundamentales. El motivo eclesial que le indujo a reflexionar sobre el carácter sacramental fue el comportamiento bautismal seguido por los donatistas. Como es de todos bien sabido, los donatistas identificaban la santidad de la Iglesia con la de cada uno de sus miembros, y partiendo de que nadie da lo que no tiene, negaban que quien no era

[38] San Cirilo de Jerusalén, *Catechesis*, I, 3: «Non dat sancta canibus: sed ubi probam conscientiam videt, illic salutare et admirabile sigillum confert», en *PG* 33, col. 374.

[39] San Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, I, 6: «Sancto igitur Spiritu signati sumus, non natura, sed a Deo», en *PL* 16, 723.

[40] San Ambrosio, o. c., I, VI: «Signati ergo Spiritu a Deo sumus. Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur; ita etiam Spiritu signamur... quod est utique spiritale signaculum. Nam etsi specie signemur in corpore, veritate tamen in corde signamur, ut Spiritus Sanctus exprimat in nobis imaginis coelestis effigiem», en *PL* 16, col. 723.

moralmente Santo pudiese administrar válidamente el bautismo. Según el planteamiento donatista, el efecto del bautismo dependía de la disposición moral del ministro que lo administraba. Contra esta actitud reaccionó San Agustín proponiendo como idea básica que el bautismo es sólo y exclusivamente de Jesucristo; por ello, al margen de la disposición del ministro, confiere siempre la gracia.

Para comprender no sólo la doctrina, que queda clara, sino el método y los términos con que la expone, hay que tener presente que San Agustín recurre al término carácter en un sentido analógico. Así, al referirse a un militar supone en él dos posibilidades, que tenga la marca del emperador estando en unión con él, o que la mantenga, pero esté separado de él. En este segundo supuesto, San Agustín añade que la marca imperial, no sólo no le sirve de nada para combatir, sino que es castigado a causa de ella por haber sido un desertor [41]. Lo mismo le ocurre a quien siendo cristiano se adhiere a la herejía. Con formulación cargada de unción y de rigor mental, describe San Agustín que Donato es un desertor que conserva el carácter de su emperador; por ello, Nuestro Señor Jesucristo le busca, aunque es un desertor, borra el error de su crimen y no extermina su carácter [42]. Una de las formulaciones más claras sobre el carácter propuestas por San Agustín es la que aparece en su respuesta contra la carta de Parmeniano. En esta ocasión, hablando de los sacramentos del bautismo y del orden, expresa el sentido consecratorio de los dos y que no pueden reiterarse, y por ello no hay que rebautizar ni reordenar a quienes vuelven de la herejía a la Iglesia [43]. San Agustín, al establecer una distinción en el efecto de los sacramentos entre la gracia y el carácter, afirma que el sacramento puede conferirse sin que cause la gracia, pero no sin que imprima el carácter. Y en virtud de este carácter, que entiende como una consagración, quien ha sido consagrado una vez por medio de un sacramento, que es siempre de Jesucristo, no puede volver a ser consagrado; de ahí que el bautismo y el orden no pueden reiterarse.

[41] SAN AGUSTÍN, *In Ioannis evangelium*, IV, 15: «Puta te esse militarem, si characterem imperatoris tui intus habeas, securus militas: si extra habeas, non solum tibi ad militiam non prodest character ille, sed etiam pro desertore punieris», en *Obras completas de San Agustín*, t.XIII (BAC 139), p.204-205.

[42] SAN AGUSTÍN, *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae plebem*, 2: «Si Donatus quando schisma fecit, in nomine Donati baptizaret, desertoris characterem infigeret... nunc vero ipse desertor, characterem fixit imperatoris sui. Deus et Dominus noster Jesus Christus quaerit desertorem, delet erroris criminem, sed non exterminat suum characterem», en *PL* 43, 691-692.

[43] SAN AGUSTÍN, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 28: «Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, illud cum ordinatur, ideoque in catholica utrumque non licet iterari», en *Obras completas de San Agustín*, t.XXXII, p.289 (BAC 1, 98).

Al formular su doctrina sacramental, San Agustín distingue en el efecto del sacramento la gracia y el efecto permanente, y asegura que por falta de disposición en quien lo recibe puede darse el sacramento sin que confiera la gracia; pero no ocurre lo mismo con el efecto permanente de pertenecer a Cristo por la consagración, que se confiere siempre. La aportación de San Agustín a la doctrina, del carácter radica en haber distinguido un doble efecto en la recepción del bautismo: la gracia y el estar bautizado, es decir, el haber sido consagrado a Dios e incorporado a la Iglesia. Y este efecto de estar bautizado es de tal forma inherente a la recepción del sacramento, que no puede reiterarse cuando llega a la Iglesia quien ha recibido el bautismo de Cristo fuera de ella. Con esta doctrina San Agustín propuso los principios básicos sobre los que se iba a edificar la doctrina teológica sobre el carácter sacramental. Como quiera que en su planteamiento el carácter es considerado siempre en relación con la validez del sacramento administrado fuera de la Iglesia, en virtud del efecto permanente que otorga, se ha de concluir en buena lógica que su planteamiento es eminentemente eclesiológico, ya que por el bautismo recibido se pertenece siempre a la Iglesia de Jesucristo.

Es cierto que el Santo no formuló su doctrina con el rigor sistemático de quien escribe un tratado. San Agustín hizo frente a una cuestión eclesial y salió en defensa de la objetividad del sacramento, consiguiendo la formulación válida y firme que sustenta la objetividad de su efecto permanente. Por ello hay que considerar un poco fuera de lugar la discusión surgida entre algunos estudiosos de San Agustín a la hora de precisar con qué términos formuló su doctrina sobre el efecto permanente causado por el sacramento, si con el término sacramento o con el de carácter [44]. Pienso que en esta ocasión, como en tantas otras, la discusión discurre más por planteamientos ficticios que por argumentos reales. Porque a la hora de la verdad, lo que importa es precisar si San Agustín enseñó que determinados sacramentos causan un efecto permanente, en virtud del cual son irrepetibles, y si este efecto es lo que ya denomina analógicamente carácter. Y hay que decir que analógicamente, porque el termino carácter no lo empleó directamente dentro un planteamiento teológico, sino a modo de ejemplo tomado del comportamiento militar. Lo que San Agustín enseñó es que el sacramento, por pertenecer a Jesucristo, causa siempre el efecto permanente o la consagración, como la llama en algún momento, y en este sentido a quien se refirió es al sacramento; lo cual no quiere decir que identificara el sacramento con su efecto. Denominar al efecto desde la causa es un modo de

[44] Véase HAERING, N., «St. Augustine's Use of the Word Character», en *MS* 14 (1952), 79-97 y VAN ROO, G., *De sacramentis in genere* (Romae 1960), p.226-227.

hablar admitido por todos. Y este fue el caso de San Agustín. Para concluir esta reflexión, nos permitimos confesar que, a pesar de la dedicación que le han prestado muy buenos estudiosos, la consideramos de tono menor por su falta de consistencia.

Elaboración sistemática de los escolásticos

El estudio del carácter en los escolásticos impone seguir un tratamiento muy estructurado, si se quiere precisar tanto los temas como su desarrollo. Con el fin de prestar la máxima claridad posible al conjunto de la reflexión daremos cuenta, en primer lugar, de la duda que afectó a grandes teólogos sobre el fundamento bíblico y patrístico del carácter; pasaremos después a estudiar los avances de los siglos XII y XIII; y, por último, tomaremos en consideración la síntesis conceptual elaborada por Santo Tomás.

a) *Dudas sobre el fundamento del carácter*

La teología medieval, llevada por su deseo constante de reflexionar sobre la fe, se esforzó por sistematizar la doctrina sobre el carácter que había recibido de los Padres y de un modo muy particular de San Agustín [45]. Sin embargo, y en aparente disonancia con cuanto acabamos de decir, se advierte en los grandes escolásticos que, cuando tratan sobre la doctrina del carácter, la suelen vincular a los modernos, con lo que la consideran reciente y sin conexión directa con el pensamiento de los Padres. Así aparece de un modo explícito en las formulaciones de San Alberto Magno [46] y de Santo Tomás [47], cuando proponen que, según todos los modernos, determinados sacramentos imprimen carácter, aunque precisan que se trata de una doctrina con poco refrendo en los santos.

En aflnidad con el sentir de teólogos con tanto prestigio como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, se comprende que, entre otros, Cayetano [48] sostuviera que la doctrina sobre el carácter

[45] Para un amplio estudio sobre el carácter en la Edad Media puede consultarse GALOT, J., *La nature du caractère sacramental* (Lovaina 1956).

[46] SAN ALBERTO MAGNO: *In IV Sent.*, dist. VI, art. 4, sol.: «De charactere in sensu quo Magistri disputant, de eo parum invenitur in dictis sanctorum».

[47] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. IV, q. 1, a. 1, resp.: «Dicendum quod characterem in sacramentis quibusdam imprimi, omnes moderni confitentur; sed modo ponendi ipsum in anima partim differunt, et partim conveniunt».

[48] CAYETANO, T., In III Partem, q. 63, a. 1.: «Quod sacramenta imprimere characterem ex sacra Scriptura non habetur, sed ex Ecclesiae auctoritate, et non multa antiqua» (*S. Thomae Opera,* editio Leonina, tomus XII, p.31 [Romae 1906]).

se apoya tan sólo en la autoridad de la Iglesia y no en la tradición bíblica y patrística.

Para comprender el sentido de la restricción aplicada al carácter sacramental por todos estos teólogos, hay que tener en cuenta que el motivo de sus opiniones se dirige exclusivamente a poner de relieve la falta de antecedentes inmediatos que tiene en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres el término carácter aplicado a los sacramentos. Así lo ha comprendido Van Roo, al afirmar con mucho tino que el enjuiciamiento de los modernos, según la nomenclatura de Santo Tomás, se refiere exclusivamente a la falta de base positiva que tiene el significado de la palabra carácter como equivalente de lo que con anterioridad había significado el sacramento permanente [49]. Pero lo que no ponen en tela de juicio autores como Cayetano es que los sacramentos causan un efecto permanente, y que en virtud del mismo algunos de ellos no son reiterables.

Si se recuerda la cuestión suscitada entre los comentaristas de San Agustín sobre si vinculó el efecto permanente al sacramento o al efecto del sacramento, se podrá comprender que algunos escolásticos se planteasen a su modo una cuestión similar, y que, al no encontrar en San Agustín ni en el resto de los Santos Padres el término carácter empleado en la acepción que lo comenzaban a usar por entonces, concluyeran afirmando que no tenía fundamento ni bíblico ni patrístico.

b) *Avance en los siglos XII y XIII*

El término carácter, empleado en el uso actual, es más bien moderno, pues comenzó a utilizarlo el maestro Paganus Corboliensis en el siglo XII, cuando afirmó que el bautismo, al igual que la confirmación, imprime carácter y que en virtud del mismo los cristianos se distinguen de los no cristianos [50].

A la vista de este dato se puede sostener que en el siglo XII ya no se discutía sobre la existencia del carácter, realidad que se admitía sin más, aunque sí sobre su fundamento, su naturaleza y su función. Así, Pedro Cantor hablaba ya de forma explícita del carácter causado por los tres sacramentos del bautismo, la confirmación y el orden [51].

[49] VAN ROO, *De sacramentis in genere,* p.231.

[50] LANDGRAF, A., «Untersuchungen zur Gelehrtengeschichte des 12. Jahrhunderts»: «Potest dici quod in confirmatione imprimitur caracter sicut in baptismo... Alii vero, ut magister Paganus de Corbolio et alii dixerunt baptismum esse caracterem, quo discernuntur baptizati a non baptizati», en *Miscellanea G. Mercati* (Città del Vaticano 1946), vol. II, p.261 y 264.

[51] GALOT, J., o. c., p.107-108.

En el siglo XIII se sigue exactamente la misma postura [52], con lo cual se comprueba que los escolásticos consideraban fundamentada la existencia del carácter a partir de San Agustín. Sin embargo, los teólogos de la escolástica no se limitaron a considerar el carácter desde el punto de vista del efecto del sacramento recibido ficticiamente o fuera de la Iglesia católica, sino que ampliaron su preocupación y reflexionaron sobre el carácter desde nuevas perspectivas, entre las que hay que subrayar las de orientación trinitaria y cristológica. Con esta nueva manera de comprender el carácter, se le otorgó una proyección intimista e individual que hasta entonces no había tenido. Si hubiésemos de localizar a quien dio el primer paso en este nuevo recorrido mental, tendríamos que situarnos en el siglo XIII y referirnos al maestro de la primitiva escuela dominicana Rolando de Cremona [53]. Entre los maestros dominicos que desarrollaron esta nueva concepción del carácter hay que citar a San Alberto Magno, quien lo comprendía como el vínculo que une a quien lo recibe con la Trinidad increada [54].

La escolástica, en la medida en que acentuó la dimensión trinitaria y cristológica del carácter, fue perdiendo de vista la dimensión eclesial que había tenido en el planteamiento agustiniano y comenzó a otorgarle una nota de intimidad individualista. Es cada cristiano, desde su propio interior, quien en virtud del carácter queda constituido en una nueva relación personal con Dios.

Como quiera que en el siglo XIII la discusión sobre la naturaleza y finalidad del carácter sacramental arreció entre los teólogos [55] y fue Santo Tomás de Aquino quien elaboró toda una sistematización sobre el mismo, intentaremos reconstruir y glosar su pensamiento. Pensamiento que, como veremos, ha sido asumido en parte por el magisterio de la Iglesia en estos últimos tiempos.

[52] SAVOIA, L., «La funzione ecclesiale del carattere sacramentale», en *SD* 12 (1967) 106-112; la referencia en p.107.

[53] GALOT, J., *La nature du caràctere sacramentel,* p.80-85.

[54] SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.*, dist. VI, C, art. 3, sol.: «est quodammodo lumen indistinctum inseparabiliter infussum baptizatis, in quo lucet assimilatio quaedam ad Trinitatem increatam». Véase D'ARGENLIUE, B., «La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramental», en *RThom* 11 (1928), 295-311 y 479-496.

[55] Aunque se trata de un libro antiguo, continúa teniendo un valor objetivo como reseña histórica el de BROMMER, F., *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive* (Paderborn 1908). En plan escolar ofrece muchos textos de la época LENNERZ, H., *De sacramentis Novae Legis in genere,* tercera edición (Romae 1950), p.318-345.

c) *Noción sacerdotal del carácter, según Santo Tomás*

Santo Tomás abordó el tema del carácter tanto en el *Comentario a las Sentencias* [56] como en la *Suma Teológica* [57]. A estos dos grupos de textos ha de recurrir quien desee conocer su pensamiento. Pero antes de reconstruirlo sistemáticamente interesa atender a las dos posibles definiciones del carácter que ofrece.

La primera definición viene atribuida, según el decir del Santo, a *quibusdam,* y en el texto que aduciremos de la segunda habla de *quidam.* Datos que permiten concluir que se trata de opiniones sustentadas por autores coetáneos. En la primera definición, que Santo Tomás no hace suya, se dice del carácter que es el signo Santo de la comunión de la fe, que ha sido dado por la jerarquía [58]. Como se ve, en esta definición el carácter queda circunscrito a la noción de signo. Santo Tomás, cuando comenta este punto de vista, dice que si al carácter se le considera como un signo, se ha de concluir que es una mera relación entre el que significa y lo significado. De ser esto verdad, cosa que Santo Tomás niega, no se podría afirmar del carácter que es una potestad espiritual, pues al signo, según las categorías aristotélicas con las que trabaja Santo Tomás, no le cabe ser sujeto de la potestad. Al refutar esta definición en el correspondiente lugar dentro de los *sed contra,* desarrolla el porqué de su negación y explica que la proposición básica del argumento no es cierta, y para probar su rechazo parte del supuesto de que toda relación se ha de apoyar en algo, y como quiera que en el caso del carácter no puede apoyarse directamente sobre la esencia del alma, pues de ser así le correspondería naturalmente a toda alma ser soporte del carácter, se requiere que sea al revés y que el alma esté dotada de una facultad previa sobre la que se apoye la relación, y esta facultad es el carácter. El carácter no es pues una relación, sino la base en la que se apoya la nueva relación con Dios del investido del carácter.

La segunda definición, que aparece en la *Suma Teológica,* la ofrece Santo Tomás con ocasión de haber formulado la pregunta sobre si el carácter sacramental originariamente le corresponde a Jesucristo. En de esta cuestión, que es una de las fundamentales en la estructura de Santo Tomás sobre el carácter, analiza la segunda definición que dice del carácter sacramental que está impreso en el alma racional, que se distingue del carácter eterno, que representa en la trinidad creada a la Trinidad increada y, por último, que a través del

[56] *In IV Sent.*, d. IV, q. 1.

[57] *Suma Teológica,* III, q. 63: «De effectu sacramentorum qui est character».

[58] *Suma Teológica* III, q. 63, a. 2, ad 3m.: «Character est signum sanctum communionis fidei et sanctae ordinationis datum a hierarquia».

mismo se distinguen los cristianos de los no creyentes [59]. Mucho es lo que en esta definición se pretende, al relacionar a la trinidad creada, por la gracia sacramental, con la Trinidad increada, y al proponer el carácter como signo distintivo del cristiano frente al que no lo es. Sin embargo, todavía en esta definición no se recoge, ni mucho menos, todo el pensamiento de Santo Tomás sobre el carácter sacramental, pero a partir de ella fundamentará el aspecto más genuino de su pensamiento, pues cuando concluye, como lo hace al analizar esta definición, que el carácter corresponde a Jesucristo, está poniendo la base para su reflexión cristológica sobre el carácter.

Si deseamos proponer en forma sintética el pensamiento de Santo Tomás, habremos de decir que por el carácter el hombre participa del sacerdocio de Cristo, que queda configurado con Cristo sacerdote y, como consecuencia, que se convierte en signo distintivo del cristiano [60]. Esta es la proposición tomista a desarrollar.

Para Santo Tomás, el carácter es una potencia espiritual, entendiendo el término potencia en el sentido estricto a partir de la estructura del alma descrita por Aristóteles. Con ello entiende Santo Tomás que el hombre, al recibir una potencia, queda capacitado, potenciado si se quiere, para realizar una determinada acción. En el caso concreto del carácter sacramental la capacitación que le otorga la potencia recibida es la deputación para el culto divino de la religión cristiana. Sentado este principio, precisa que el culto divino consiste en recibir de Dios o en ofrecer a los demás lo que hace referencia a Dios. Teniendo en cuenta este doble movimiento cultual, el de recibir o el de ofrecer, afirma que el carácter es una potencia espiritual ordenada a aquellas cosas que atañen al culto [61].

Dando un paso más adelante en su análisis, Santo Tomás recuerda que el carácter es un signo o una señal impresa en el alma para denotar que ha quedado designada para algún fin, como ocurre en las monedas que, cuando en ellas ha sido esculpida la imagen que designa su legalidad, adquieren un valor real de riqueza; y como ocurre también con los militares, que se distinguen en su graduación por la imagen que ostentan en las insignias. El signo denota siempre una finalidad, y así ocurre en el hombre cristiano, ya que, en virtud del signo sacramental que recibe, es decir, de los sacramentos, está deputado a una doble finalidad. La primera es la fruición de Dios en la gloria, y esta finalidad escatológica le corresponde a la gracia san-

[59] *Suma Teológica,* III, q. 63, a. 3, sed contra: «Character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali, secundum imaginem consignans trinitatem creatam trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei».

[60] HUERGA RERUELO, A., «La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporánea», en *RET* XXXIII (1973), 213-243.

[61] *Suma teológica,* III, q. 63, a. 2, ad c.

tificante, y la segunda consiste en recibir o entregar lo propio del culto de Dios, y ésta finalidad funcional en la Iglesia es pertenencia del carácter.

Precisada la finalidad del carácter sacramental como una deputación para el culto, Santo Tomás amplía su reflexión, movido por el deseo de fundamentar el porqué de la deputación cultual del carácter, y formula para ello una pregunta sobre la raíz básica del culto cristiano. Ante tema de tanta envergadura, Santo Tomás afirma que todo rito de la religión cristiana deriva del sacerdocio de Cristo; luego de Cristo ha de derivar por necesidad el comportamiento cultual a llevar a término desde el carácter sacramental. En la mente de Santo Tomás, aunque no la cita, está muy presente la doctrina sacerdotal de la carta a los Hebreos en la que se afirma que el único sacerdote, y por ello el único liturgo, es Jesucristo. Partiendo de semejante afirmación, Santo Tomás concluye que el carácter sacramental en cuanto es cultual, no es más que participación del carácter sacerdotal de Jesucristo. De Cristo sacerdote deriva, pues, la participación sacerdotal del cristiano, que se concreta en el carácter que le ha sido impreso por determinados sacramentos [62].

Para concluir la exposición de la doctrina de Santo Tomás sobre el carácter sacramental, queda por reseñar el aspecto de su planteamiento en el que fundamenta que el carácter es indeleble. Para asentar esta doctrina, Santo Tomás no ha necesitado más que sacar una conclusión de la premisa que le ha servido de punto de partida para su raciocinio. Y por ello vuelve sobre el sacerdocio de Jesucristo, del que afirma que es eterno, y que toda consagración, dedicada y aceptada por Jesucristo, goza también de la nota de la eternidad, mientras permanezca la cosa consagrada. En consecuencia, si el hombre ha sido consagrado a Jesucristo por el carácter sacramental, esta dedicación es eterna desde el momento en que participa del sacerdocio de Jesucristo, que es eterno. Y para reforzar el argumento, aduce como prueba adicional que esto ocurre también en los elementos inanimados, como son las iglesias y los altares, que una vez dedicados a Dios permanecen siempre consagrados, a no ser que se destruyan. La última razón ofrecida por Santo Tomás es de tipo psicológico, pues se basa en la incorruptibilidad del alma racional, en la que se apoya el carácter, y puesto que el alma es inmortal deduce en último término que el carácter es indeleble [63].

Una última consecuencia saca Santo Tomás al plantear que el carácter es indeleble. Se pregunta si en la vida eterna el carácter

[62] *Suma Teológica,* III, q. 63, a. 3.
[63] *Suma Teológica,* III, q. 63, a. 4.

perderá o mantendrá su nota de ser indeleble. Con la claridad que le caracteriza, Santo Tomás afirma que en la vida eterna no habrá culto eterno, y en este sentido no debería mantenerse el carácter, pero si existirá la finalidad del culto, es decir, la gloria de Dios, y por ello mantiene que el carácter subsistirá; en los buenos, para su propia gloria, y en los malos, para su ignominia. Y para acabar de esclarecer este punto de vista apela a un símil, y dice que en la otra vida al cristiano le ocurrirá algo parecido a lo que en la tierra les ocurre a los militares: para los vencedores, su grado militar es un título de gloria, y para los vencidos, un demérito que les conduce a la pena. En este sentido, Santo Tomás sostiene que el carácter es indeleble incluso en la vida eterna [64].

Planteamientos contemporáneos

La teología sacramental contemporánea ha sentido la preocupación de objetivar el carácter desde una dimensión eclesial. Buena prueba de ello son los muchos trabajos que, partiendo desde puntos de vista diversos, confluyen en la atención que prestan a la vertiente eclesiológica del mismo. Sirvan como referencia de esta nueva tendencia estos títulos y autores: A.-M. Roguet [65], L. Savoia [66], E. Ruffini [67], y A. Huerga [68]. Testificada la nueva orientación teológica, que de modo general se está imponiendo en la teología a la hora de reflexionar sobre el carácter sacramental, atenderemos para estudiar este giro a los nombres más significativos en el mundo teológico, y por ello trataremos de resumir las aportaciones de Scheeben, de Schillebeeckx y de Rahner. Pensamos que con ello habremos ofrecido de forma resumida, pero muy expresiva, el actual interés por el carácter.

[64] *Suma Teológica* III, q. 63, a. 5, ad 3m.: «Post hanc vitam non remanet exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam».

[65] ROGUET, A.-M., «La théologie du caractère et l'incorporation à lÉglise», en *MD* 32 (1952), 74-89.

[66] SAVOIA, L., «La funzione ecclesiale del carattere sacramentale», en *SC* 12 (1967), 106-112.

[67] RUFFINI, E., «El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia», en *Concilium* 31 (1968), 111-124.

[68] HUERGA, A., «La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporànea», en *RET* XXXIII (1973), 213-243.

a) *La nueva perspectiva de Scheeben*

Scheeben, el principe de los teólogos dogmáticos del siglo XIX, al decir de Grabmann [69], adoptó en la consideración sobre el carácter una postura muy personal [70]. Se distanció del planteamiento general que considera el carácter a partir del culto, pues no le llenó del todo el planteamiento tomista. En una nota marginal en el manuscrito de *Los misterios del cristianismo* ha dejado escrita esta observación: «Nos parece que Sto. Tomás concibió demasiado estrechamente el carácter, pues lo presenta solamente como signo de una habilitación y no también como selladura de una dignidad» [71]. Con estas palabras, Scheeben no adoptaba una postura frívola o displicente ante el planteamiento de Santo Tomás, sino todo al contrario, ya que expresaba un comportamiento reflejo y responsable con el que hacer notar las diferencias y las afinidades que se dan entre el planteamiento del Santo y el suyo. Con el fin de clarificar el modo de pensar de Scheeben sobre el carácter, haciendo hincapié en la relación que guarda con el de Santo Tomás, intentaremos reproducirlo en tres tiempos. En el primero, indicaremos las diferencias que establece Scheeben con Santo Tomás; en el segundo, pondremos de manifiesto los puntos en que ambos planteamientos se muestran afines; y en el tercero, pondremos de relieve el punto de vista peculiar de Scheeben. A modo de epílogo daremos noticia de algunas opiniones sobre el modo de plantear Scheeben la reflexión teológica sobre el carácter.

El punto primero, en el que Scheeben pone de manifiesto su discrepancia con Santo Tomás, se refiere al asiento del carácter en el alma, y cuando en él se fijan las posiciones distintas, se advierte de inmediato la diversa concepción del carácter sostenida por el uno y por el otro. Recuérdese que Santo Tomás, apoyándose en Aristóteles, consideraba el carácter como una potencia que, como tal, radicaba en el alma. Frente a este planteamiento, que por hacer radicar el carácter en una potencia lo entendía también como potencia, Scheeben contrapone otro planteamiento, según el cual el carácter se asienta en la totalidad da la persona a la cual afecta y la constituye en réplica de la unión hipostática de Jesucristo. Con estas sobrias y religiosas palabras pone de manifiesto Scheeben su pensamiento:

[69] GRABMANN, M., *Historia de la teología dogmática* (Madrid 1940), p.293.

[70] Aunque sea a mero título de información, repetimos aquí el juicio que sobre la obra de Scheeben *Los misterios del cristianismo*, tomos I y II (Barcelona 1953), emitió el P. Alberto María Weis O.P. y que reproduce Grabmann en la p.294 de su *Historia de la teología católica*. Dice Así: «*Los misterios del cristianismo* es el libro más profundo, más genial y denso de pensamiento de cuantos ha producido la teología moderna».

[71] SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, tomo II, p.621, nota 9.

«Todo el ser y el significado del carácter estriban, a nuestro parecer, en que éste viene a ser a los miembros del Cuerpo místico del Hombre-Dios la marca por la cual se indica que pertenecen a la Cabeza y se establece su unión orgánica con la misma. Y es que el carácter de los miembros de la Cabeza, que es hombre y Dios, ha de ser un reflejo y una impronta del carácter divino-humano de esta Cabeza; porque precisamente de este carácter —por el cual la Cabeza se constituye en Cristo— deben participar los miembros para ser cristianos» [72]. Dejando para más adelante el análisis del rico material enunciado en esta formulación, de momento anotamos otra diferencia de Scheeben con Santo Tomás, y es que mientras para el Santo el carácter une a los cristianos con Cristo sacerdote, de donde deduce su función sacerdotal, para Scheeben los une al Verbo divino en cuanto encarnado, de ahí que su punto de partida, al presentar el porqué y el para qué del carácter, sea la gracia de la unión que santifica y consagra la naturaleza humana asumida por la persona divina del Verbo, porque el carácter sacramental, en la medida en que participa de esta gracia de la unión, consagra y dedica a Dios toda la persona humana en la que se enraíza por el sacramento. Como ya se ha podido advertir en esta última parte de la reflexión, el carácter sacramental tiene para Scheeben el sentido último de ser una consagración. Sobre este muy interesante particular, que ahora queda tan sólo insinuado, volveremos al exponer sistemáticamente el pensamiento de Scheeben sobre la naturaleza del carácter sacramental.

En el punto segundo, hemos de analizar las afinidades que aparecen en los planteamientos de Santo Tomás y de Scheeben, que pueden reducirse a dos o si se quiere a una, pero con dos vertientes. Se trata de la dimensión cristológica que ambos otorgan al carácter y de la derivación sacerdotal que le confieren, aunque para llegar a este planteamiento común andan el uno y el otro por caminos diversos. Tanto Santo Tomás como Scheeben vinculan el carácter a Cristo, pero mientras Santo Tomás, por lo mismo que lo vincula a Cristo sacerdote, lo hace depender del sacrificio de lo cruz, Scheeben, al comprender el carácter desde la gracia de la unión predicada del Verbo encarnado, inscribe la nota sacerdotal del carácter en el momento mismo de la unión hipostática y por ello en el de la encarnación. Para Santo Tomás, el carácter es cultual por ser reflejo del sacrificio de Cristo; para Scheeben, el carácter es cultual por reflejar el momento en que la naturaleza humana fue asumida por la persona del Verbo y por ello consagrada, por lo que afirma del carácter que tiene en primer lugar una dimensión consecratoria, y como una derivación es sacerdotal. En estos términos expresa Scheeben este as-

[72] SCHEEBEN, M. J., o.c., p.615-616.

pecto de su pensamiento: «Con respecto al culto que se ha de rendir a Dios, la consagración que el carácter nos comunica se manifiesta de un modo mucho más grandioso y general. Porque en este respecto, todo carácter sacramental nos habilita y obliga más o menos a participar de los actos cultuales de Cristo. En primer lugar, el sacerdote, mediante su carácter, se configura con Cristo de tal manera que queda habilitado para realizar —y realizándolo, ofrendar— el sacrificio de Cristo, la "actio per excellentiam", que contiene el supremo culto sobrenatural de Dios; y mediante el carácter bautismal quedan habilitados todos los fieles, si no para realizar este sacrificio, mas sí para ofrendarlo como suyo propio a Dios, como sacrificio que les pertenece realmente por ser miembros del Cuerpo de Cristo... la confirmación en sí y por sí no confiere una nueva autorización para realizar actos exteriores o participar de ellos, sino que solamente confirma la habilitación y la obligación ya existente de hacer los actos de culto exteriores e interiores [73]. Por lo tanto, todo carácter nos unge y consagra en este respecto para una participación activa en el sacerdocio de Cristo, en ese sacerdocio divino para cuyo ejercicio su humanidad fue consagrada mediante la unión hipostática» [74]. Ambos autores, Santo Tomás y Scheeben, han propuesto el efecto sacerdotal del carácter, pero uno y otro, como se ha visto, han llegado a esta conclusión por caminos distintos.

En este tercer momento hemos de procurar sistematizar, y con ello poner de relieve, el particular punto de vista de Scheeben sobre el carácter. Como ya hemos insinuado, el carácter para Scheeben no se reduce a ser una mera potencia con capacidad de deputar al sujeto para acciones cultuales, sino que es la configuración total de la persona, como consecuencia de la consagración obrada en ella y que la afecta en todo su ser. En virtud del carácter es toda la persona la que ha quedado consagrada y, con ello, constituida en una relación nueva con Dios. El sentido consecratorio del carácter lo expone Scheeben en varias ocasiones y con matices distintos. Así, por ejemplo, cuando analiza la diferencia, y también la relación que existe entre la gracia santificante y el carácter, afirma de la gracia que es la elevación de la naturaleza humana mediante la transformación de la misma, que según Trento es el paso de la injusticia a la justicia, y sobre el carácter dice que es la sublimación de nuestra *hipóstasis,* por cuanto levanta la naturaleza humana hasta cierta unidad con la de Cristo, y la hace participar de su consagración adquirida por la dig-

[73] El Concilio Vaticano II en LG 11 le ha dado la razón a Scheeben al presentar el triple efecto de la confirmación como un desarrollo perfectivo sobre el bautismo, pero sin asignarle ningún efecto particular que no hubiese recibido ya inicialmente en el bautismo.

[74] SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo,* II, p.619-621.

nidad divina del Logos. Como se ha visto, en el pensamiento de Scheeben el carácter se comprende a partir de la gracia de la unión en el misterio de la encarnación, y así como en la encarnación la persona divina del Verbo consagró la naturaleza humana, asumiéndola en la unidad de la persona divina, de modo similar en la vida sacramental el carácter asume, eleva y consagra a toda la hipóstasis humana, es decir a toda la persona humana [75].

Con el fin de dar un paso más en el conocimiento de la teoría de Scheeben sobre el carácter, reproducimos y analizamos una párrafo suyo que, por la densidad de su contenido, no resulta claro a la primera lectura. Dice así: «En Cristo la unión hipostática era la raíz de la que brotaba la gracia en su humanidad sacratísima y de la cual recibía la gracia un valor infinito, quedando asegurada para siempre. También en nosotros la gracia *brota del carácter*, no como si éste fuese la materia latente de la gracia, que después de removerse los obstáculos se halla libre, sino porque nos pone en relación con Cristo... y nos comunica el derecho de poseer realmente la gracia, si no le oponemos ningún obstáculo» [76].

El símil entre la gracia de la unión en Jesucristo y el carácter sacramental ha quedado claramente reflejado en las palabras que acabamos de ofrecer; lo que no ha quedado tan clara es la relación entre la gracia y el carácter. Y Scheeben mismo era consciente de que este punto es intrincado y que no se puede resolver a la ligera. Así lo había enunciado cuando escribió: «Las vaguedades que se introducen en la concepción del carácter sacramental, se deben principalmente a que no se concibe con bastante precisión *la relación que tiene con la gracia santificante y con la vida de gracia*» [77]. Y cabe preguntar si él mismo supo guardar esta distancia, pues en el texto aducido a este respecto parece como si hiciese depender la gracia del carácter. Como se trata de una duda fundamental, es preciso aclararla.

Sobre este particular Scheeben se manifiesta muy seguro cuando establece la relación y la diferencia entre la gracia santificante y el carácter sacramental. Para exponer su pensamiento, que tiende siempre a dignificar el carácter, comienza analizando los puntos en los que concuerdan el carácter y la gracia de la filiación que nos hace hijos de Dios. Ambos son, dice Scheeben, gracia, don, porque el uno y la otra son una prueba sobrenatural del favor que Dios otorga al hombre, y ambos, el carácter y la gracia, son medios para su santificación. Y aquí, con estas últimas palabras, surge la cuestión: ¿santi-

[75] SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, II, p.617.
[76] Ibid., p.617.
[77] Ibid., p.616.

fican por igual el carácter y la gracia? ¿No habrá que establecer una distinción entre el modo de santificar del uno y de la otra? Scheeben, que fue siempre un fino teólogo, incluso cuando formulaba las proposiciones más comprometidas, estableció de este modo la distinción entre la gracia y el carácter, al tiempo que puso de relieve el sentido de gracia que tiene el carácter.

La gracia santifica al hombre porque la benevolencia paternal de Dios va inseparablemente unida a ella y, en consecuencia, al actuar sobre el hombre, le hace una copia sobrenatural de su naturaleza divina. El hombre ha quedado divinizado en virtud de la «gratia gratum faciens». Y esta gracia santifica al hombre da tal manera que le otorga una unión santa y vital con Dios; la gracia le ha santificado por ser ella sencillamente «gratia santificans». El carácter, según Scheeben, hace grato al hombre ante Dios en cuanto lo muestra como perteneciente a su Hijo, es decir como consagrado, y le santifica desde el momento que por la mediación del carácter sacramental adquiere la dignidad santa que le capacita para realizar en la Iglesia determinadas funciones, ellas mismas santas. Quien atienda a nuestra reflexión, zurcida con ideas y textos de Scheeben, se percatará de que el modo de santificar propio del carácter se deriva de la nueva situación ante Dios y ante la Iglesia que le otorga a quien lo ha recibido. Por ello, Scheeben dice literalmente: «... brevemente, el carácter nos santifica y nos hace gratos a Dios por la santidad de la consagración» [78]. En este texto se trata de una santidad óntica y no moral. Una consagración, añadimos nosotros glosando el pensamiento de Scheeben, que al dedicarnos a Dios de manera entitativa, como la unión hipostática consagró a la naturaleza humana desde la Persona divina, es indeleble y opera al margen del mero comportamiento personal. El carácter no es la gracia santificante; tampoco se reduce a ser una mera «gratia gratis data»; es el título que acompaña al hombre por haber sido consagrado a Dios y que exige la gracia para que viva siempre la realidad de esta consagración.

La índole mistérica que Scheeben otorga a la realidad, y por ello a la consideración del carácter, pone de relieve la apreciación intrínsecamente sobrenatural que le otorga y la razón por la cual acaba reconociendo que del carácter sólo se puede hablar con las limitaciones que encuentra el lenguaje humano cuando ha de hablar de Dios.

Quedaría incompleta esta reflexión sobre el pensamiento sacramental de Scheeben y el particular sobre el carácter, si no se hiciese mención de la catalogación que hace de los sacramentos a partir de la vinculación de los mismos a la Iglesia. Prescindiendo de la Euca-

[78] SCHEEBEN, M. J., o. c., p.616.

ristía, Scheeben distingue los sacramentos en consecratorios y medicinales. Veamos de analizar todos los términos de esta proposición. En primer lugar, prescinde de la Eucaristía, porque, como dice literalmente, «el derecho de participar de la Eucaristía como sacrificio y como sacramento es el elemento principal que determina la calidad de un miembro perteneciente a la Iglesia. La fe y el bautismo nos introducen en la Iglesia únicamente porque nos capacitan para participar de la Eucaristía» [79]. En este precioso texto, en el que de manera tan clara se expresa el sentido dinámico que acompaña a los sacramentos de iniciación cristiana y, por tanto, eclesial, aparece claramente formulada la noción de voto a participar en la Eucaristía que acompaña intrínsecamente al sacramento del bautismo. Por ser la Eucaristía el centro y la plenitud de la vida eclesial, Scheeben no la toma en consideración al catalogar a los sacramentos. Entre los sacramentos consecratorios coloca al bautismo, a la confirmación, al orden y al matrimonio, y entre los medicinales enumera a la penitencia y a la unción de los enfermos [80]. Entiende por sacramentos consecratorios a los que, al recibirlos, consagran para una misión sobrenatural e instalan al sujeto en la Iglesia otorgándole una posición especial, permanente [81]. Esta concepción de los sacramentos, que ya había sido insinuada por San Agustín en su polémica con los donatistas, pone de relieve la finalidad eclesial del efecto permanente de los sacramentos, es decir, de la *res et sacramentum*. Por ello, concluye Scheeben, esta consagración efectuada por los sacramentos consecratorios no es, en la mayoría de ellos, una simple relación moral, sino que está unida con un signo real, sobrenatural, producido por el sacramento y que nos une y nos asimila con Cristo realmente, de un modo sobrenatural. Tal signo es en los tres primeros sacramentos consecratorios el carácter de Cristo que se imprime en el alma, como sello de la unión especial con él [82]. El sentido netamente eclesial que Scheeben otorga al carácter lo ha ofrecido en sus últimas palabras.

Tras haber expuesto, aunque de forma resumida, el planteamiento de Scheeben sobre el carácter, y dada la originalidad de su pensamiento, bien vale la pena constatar la aceptación que ha tenido por parte de los teólogos. No faltan quienes en nuestros días hablan de la «moda Scheeben» dentro de la teología contemporánea, tras reconocer que ha pasado un período de injustificado olvido [83]. Con referen-

[79] SCHEEBEN, M. J., o. c., p.572.
[80] Sobre el aspecto consecratorio que puede acompañar a la unción de los enfermos, véase la preciosa reflexión que ofrece Scheeben en la p.610 de su obra citada.
[81] SCHEEBEN, M. J., o. c., p.604.
[82] Ibid., p.606.
[83] PANCHERI, F.-S., «Il carattere sacramnentale in una nova prospettiva (M. J. Scheeben)», en SP 3 (1957), 459-472: «Il suo pensiero, profondo e ricco di sostanza,

cia directa a la teología del carácter, Charles Journet, al advertir el diverso planteamiento de Scheeben en relación con el de Santo Tomás, reconoce estar ante dos grandes concepciones que obligan a elegir [84]. No es poco elogio el dedicado a Scheeben el compararlo con Santo Tomás. Por último, Schmaus, aunque reconoce que Scheeben le ha otorgado una dimensión nueva a la teología del carácter, dice que necesita ser completada, pues considera de manera excesivamente estática la vinculación del bautizado con Cristo, al no poner de relieve el desarrollo histórico de la vida de Jesucristo. Advierte Schmaus que el bautizado no se vincula a Jesucristo en un momento y de forma genérica, sino que la unión sacramental con Cristo importa asumir todo el desarrollo de su existencia salvífica, que pasa por la muerte, la resurrección y la glorificación de Jesucristo. Por ello, el cristiano, en virtud del sacramento del bautismo, lleva en sí la impronta del Hijo de Dios crucificado y resucitado [85]. Sin embargo, esta observación de Schmaus no pretende anular el planteamiento de Scheeben, sino desarrollarlo en la dimensión cristológica emprendida por Scheeben.

b) *Visibilidad eclesial, según Schillebeeckx*

En su libro *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* dedica Schillebeeckx una amplia reflexión a la teología del carácter sacramental [86]. Pero en ella, hay que advertirlo, no aborda la reflexión del carácter de un modo general, sino que lo estudia particularmente en el bautismo, en la confirmación y en el orden, sacando las conclusiones pertinentes de cada una de estas tres reflexiones. Como principio fundamental en su planteamiento, Schileebeckx propone que el carácter confiere a quien lo recibe, una relación con la Iglesia visible, una función y una misión en su visibilidad histórica [87]. Con esta manera de presentar la naturaleza del carácter con una proyección eclesial y visible, Schillebeeckx se aparta del intimismo, que se había buscado durante la escolástica, y se acerca a la objetividad eclesial del carácter propuesta por San Agustín, aunque sin copiarlo, claro está, pues ni las circunstancias eclesiales son las mismas ni las preocupaciones teológicas coinciden.

che sonnecchiò durante molti deceni... ai nostri giorni la teologia di Scheeben si può dire "di moda" e non injustamente».

[84] JOURNET, Ch., *L'Eglise du Verbe Incarné*, vol. I (Paris 1941), p.121.

[85] SCHMAUS, M., *Dogmática Católica*, VI, Los sacramentos, p.61-62.

[86] SCHILLEBEECKX, E., «El efecto eclesial como sacramento del efecto de gracia», en *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1965), p.174-211.

[87] SCHILLEBEECKX, E., o. c., p.197.

Al iniciar la reflexión sobre el carácter impreso por el bautismo y la confirmación, recuerda que ya en la Iglesia primitiva la iniciación en el misterio de la Iglesia implicaba la incorporación al misterio de Cristo [88]. Y esta referencia al dato antiguo ha de ser considerada como la verificación del principio que hace de la Iglesia el signo visible y terrestre del misterio de Cristo [89]. Dentro de la Iglesia visible es donde tiene lugar, por medio de los sacramentos, la inserción del cristiano en la muerte y glorificación de Jesucristo, en el misterio de la Pascua que culmina en Pentecostés con la efusión del gozo de la redención. El carácter, según Schillebeeckx, incorpora al misterio de Cristo mediante la incorporación a la Iglesia. Y de este hecho fundamental deduce dos conclusiones sumamente importantes: que el carácter concede la participación en el sacerdocio de Jesucristo y que tiene un sentido de consagración.

El bautismo, comenta Schillebeeckx, confiere la misión sacerdotal de vivir visiblemente en la Iglesia como hijos de Dios, participando del culto al Padre dado por Cristo y del apostolado de Cristo [90]. Se podría concluir, a tenor de estas premisas, que la Iglesia no es sacerdotal por la suma de sus miembros que son sacerdotes, sino que, a la inversa, quienes se incorporan a ella son sacerdotes por participar de la naturaleza sacerdotal de la Iglesia. Y este es el efecto eclesial y, por derivación, sacerdotal del carácter.

Como colofón de esta comprensión sacerdotal desde la Iglesia, hay que aducir una consideración última sobre el sentido consecratorio del carácter. Siendo una participación del sacerdocio de la Iglesia, y, por consiguiente, del sacerdocio del Pontífice supremo, advierte Schillebeeckx, el carácter del bautismo y de la confirmación es al mismo tiempo una consagración. Y precisa que con la consagración no se trata de una realidad eclesial jurídica, sino de una realidad que en su misma eclesialidad es cristológica y que «está impresa en nuestra alma», como lo sugería el Concilio de Trento [91]. El signo, que en Trento había quedado impreciso por no decir de él sino que era un «cierto signo», con el planteamiento de Schillebeeckx se objetiva a partir de la pertenencia a la Iglesia como realidad visible del misterio salvífico, y, por ello, sacerdotal de Jesucristo.

c) *La concreción eclesial, según Rahner*

El tema del carácter es estudiado por Rahner a dos niveles distintos: uno, al que se le puede llamar genérico y que aborda al tratar del

[88] SCHILLEBEECKX, E., o. c., p.182.
[89] Ibid., p.191.
[90] Ibid., p.189.
[91] Ibid., p.190-191.

opus operatum a partir de la presentación de la Iglesia como protosacramento, y otro, al que se ha de considerar particular, y que trata dentro del estudio dedicado al bautismo. Y, por último, en la exposición de cada uno de los sacramentos pone de manifiesto su finalidad eclesial a partir de su efecto permanente o *res et sacramentum* [92].

Al preguntarse Rahner en qué se diferencia un efecto conseguido por medio del sacramento, es decir, como *opus operatum*, del conseguido directamente por el sujeto sin la mediación del signo sacramental, y, por lo tanto, como resultado de un comportamiento exclusivo del *opus operantis*, afirma que la diferencia entre un caso y el otro no es tan radical como con frecuencia se lo imagina una teología vulgar, y puntualiza que la diferencia estriba en la validez irrevocable que le otorga al sacramento ser signo de la alianza establecida por Dios con los hombres, sin retractación y para siempre [93]. Los sacramentos, en cuanto son los signos de la gracia en la nueva alianza, son las promesas infalibles de la gracia hechas por Dios al hombre. Son en realidad *opus operatum*. Así se expresa Rahner cuando intenta ofrecer una descripción del efecto *ex opere operato* del sacramento. Pero la referencia a su pensamiento quedaría incompleta si no añadiésemos que sólo pueden serlo cuando estos signos se ponen como signos de la Iglesia *en cuanto* tal, cuando son realizaciones últimas y radicales de la eterna alianza, en las cuales la Iglesia pone en ejercicio todo su ser [94]. El *opus operatum*, a tenor de esta explicación, implica la necesaria acción de la Iglesia concretada en cada realización sacramental. Al proponer esta vinculación del efecto del sacramento a la Iglesia, Rahner está sacando una aplicación concreta de su consideración general de la Iglesia como protosacramento.

Y si a esta proposición con su implicación eclesiológica llega al haber analizado el efecto obrado por el sacramento en virtud de la acción realizada, es decir, del *ex opere operato*, cuando analiza la naturaleza del efecto permanente de todos los sacramentos, y en concreto el del carácter en los sacramentos que lo causan, afirma rotundamente la dimensión eclesial de su efecto. Así, al exponer la causalidad obrada por el bautismo, no se queda en la afirmación general, y por otra parte verdadera, que sostiene que es el sacramento de la incorporación a la Iglesia, sino que, yendo más lejos, afirma que la incorporación eclesial no es un efecto más entre los varios que causa

[92] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964). En p.25-35: «Opus operatum», y en p.94-97: «El bautismo».

[93] Ibid., p.30.

[94] Ibid., p.34.

el bautismo, sino que es ella misma el efecto del sacramento y, por lo tanto, es el signo de los demás efectos del bautismo. Este ser incorporado a la Iglesia es la *res et sacramentum* del bautismo, es decir, su carácter [95]. Glosando este pensamiento se podría decir que el carácter bautismal radica en hacer cristiano a quien lo recibe, por haberlo incorporado a la Iglesia. Y de ahí se deduce el perdón del pecado y la recepción de la gracia y de los dones.

Queriendo precisar el sentido que tiene afirmar del carácter que es, según el decir de Trento, un signo espiritual e indeleble, e intentando superar el intimismo medieval escolástico y postridentino que, al comentar la razón de signo que tiene el carácter según la propuesta del Concilio, justificaba ante Dios y ante los ángeles la visibilidad que en su invisibilidad mantiene [96], reafirma su postura y propone la incorporación a la Iglesia como signo visible y permanente y, por ello, como carácter.

Como último peldaño en la reflexión sobre el carácter, se cuestiona Rahner la afinidad doctrinal que su doctrina puede tener con la de Santo Tomás, al proponer ambas la participación en el sacerdocio de Cristo como efecto del carácter. Y de manera concisa y clara responde que no tiene por qué establecerse una ruptura entre la una y la otra, aunque la suya, piensa Rahner, viene a complementar la del Santo, en la que queda sin respuesta la pregunta por qué el carácter confiere la nota sacerdotal. La respuesta de Rahner es bien sencilla, y dice que por la incorporación a la Iglesia, que «como visible es en el espacio y en el tiempo mundanos... la continuadora de la función de Cristo como sumo sacerdote» [97].

Rahner en su intento de apoyar la sacramentalidad en la Iglesia, tanto por la razón de origen como por la de finalidad, cuando analiza los siete sacramentos busca en cada uno de ellos el motivo eclesial hacia el que tiende. A título de ejemplo, veamos un caso que resulta bastante elocuente. Al reflexionar sobre la finalidad del sacramento de la penitencia, afirma que la reconciliación por la Iglesia es también una reconciliación con la Iglesia, y que la *pax cum ecclesia* es la *res et sacramentum* de la reconciliación con Dios [98]. Rahner ha sido entre todos los teólogos contemporáneos el que con mayor insistencia ha propuesto la unión con la Iglesia como el efecto permanente de todos y cada uno de los sacramentos.

[95] RAHNER, K., o. c., p.94.

[96] Ibid., p.96, en nota de pie de página escribe: «Hablando con seriedad, es absurdo considerar este signo (el del carácter) como signo para Dios y para los ángeles, con el objeto de poder decir que, incluso como realidad invisible, puede seguir siendo signo».

[97] Ibid., p.96.

[98] Ibid., p.101.

Síntesis del Vaticano II

Como se ha visto, la teología contemporánea, al replantearse la pregunta acerca de la naturaleza del carácter, y al querer dar explicación del sentido que tiene la propuesta de Trento que lo considera como signo espiritual e indeleble, se ha vuelto hacia la Iglesia, a cuya incorporación ha vinculado el efecto permanente de los sacramentos y, por lo tanto, el carácter. La razón de signo, que por serlo exige una visibilidad, se ha explicado últimamente mediante la incorporación a la Iglesia, y, a partir de esta pertenencia a una Iglesia que es en sí misma sacerdotal, se ha explicado la razón sacerdotal del carácter. El concilio Vaticano II, afín con esta sensibilidad teológica, se ha esforzado por elaborar una perfecta síntesis entre el planteamiento eclesiológico, originariamente propuesto por San Agustín, y el sacerdotal, enseñado por Santo Tomás. Pero antes de iniciar el análisis del planteamiento ofrecido por el Vaticano II, es oportuno recordar la postura adoptada por Pío XII en la encíclica *Mediator Dei.*

Sin citar a ningún autor, aunque coincidiendo plenamente con la exposición de Santo Tomás de Aquino, Pío XII, al abordar la doctrina del sacerdocio de los fieles, y tras haber rechazado una vez más la opinión de los Reformadores que predicaban en exclusiva el título sacerdotal de los bautizados, al determinar en qué consiste el verdadero sacerdocio de los fieles, recurre al sacramento del bautismo y afirma que, por efecto de su recepción, el hombre ha sido constituido miembro del cuerpo místico de Cristo, ha quedado dotado con el título de sacerdote y, por ello, adornado del carácter sacramental esculpido en su alma, que le deputa para el culto divino. Como resumen de su pensamiento, Pío XII formula con toda precisión que los seglares participan del sacerdocio de Cristo desde su propia condición de cristianos bautizados [99].

De este texto de Pío XII interesa subrayar de qué modo une la doble dimensión eclesial y cultual del carácter, pues, aunque ha repetido que el carácter deputa para el culto, toma en consideración la dimensión cultual del cristiano a partir de su incorporación al cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia. En la mente e incluso en la letra de este texto de la *Mediator Dei* aparecen inseparables la pertenencia a la Iglesia y la deputación para el culto, de tal forma que la una sin la otra no tienen sentido. Semmelroth en una concisa apreciación ha escrito que en el carácter indeleble, concretado en la incorporación a la Iglesia (bien sea a la comunidad de los laicos o al organismo ministerial que representa a Jesucristo), se cumple aquello que Santo

[99] DS 3851.

Tomás de Aquino, y más recientemente Pío XII en la *Mediator Dei*, han llamado la deputación para el culto cristiano [100].

Y lo que en la expresión de Pío XII ha sido sólo una clara y concisa proposición, en el Vaticano II ha conseguido una exposición tan amplia y tan densa que, sin peligro de hipérbole, se la ha de considerar como fundamental en el conjunto de la eclesiología y de la sacramentología del Concilio.

En los documentos conciliares aparecen nítidamente formuladas como efecto del sacramento del bautismo tanto la participación del cristiano en el sacerdocio de Cristo, y consecuencia de ello la dedicación al culto cristiano, como la incorporación a la Iglesia. Sentado el principio de que la Iglesia se realiza por los sacramentos [101], pasa a analizar el modo de esta realización y expone como doctrina que afecta tanto a la eclesiología como a la sacramentología general que por el bautismo se ingresa en la Iglesia, por la confirmación se incorpora más profundamente en su seno, por la Eucaristía se alcanza la pertenencia plena a la Iglesia, por el orden se sirve ministerialmente a la Iglesia actuando en representación de Cristo, por el matrimonio se le dan nuevos hijos a la Iglesia, por la unción de los enfermos se le ofrece a la Iglesia el don de la mediación de sus propios miembros sumidos en el dolor y la enfermedad y, por último, que mediante la penitencia el cristiano pecador, además de reconciliarse con Dios, se reconcilia con la Iglesia a la que pecando había ofendido. La inicial incorporación a la Iglesia por el bautismo, al que el concilio de Florencia había llamado puerta espiritual, es propuesta con toda claridad y llevada hasta sus últimas consecuencias por el Vaticano II [102]. Siguiendo la línea de San Agustín, retomada en el siglo XX por Scheeben, el Vaticano II ha propuesto los sacramentos como el proceso dinámico por el que el hombre queda consagrado a Dios desde la Iglesia.

Y con la misma contundencia como ha considerado la finalidad eclesial de los sacramentos, enseña también la cultual. Los sacramentos, e inicialmente el bautismo, dotan al hombre de la capacidad sacerdotal de ofrecer a Dios el sacrificio de la propia vida, y ello por participar del sacerdocio de Jesucristo [103]. Porque en virtud de la recepción del sacramento del bautismo, el cristiano ha quedado consagrado en casa espiritual y participa del sacerdocio santo [104].

Pero no se ha de pensar que en la mente del Vaticano II los dos aspectos de la incorporación a la Iglesia y de la participación en el

[100] SEMMELROTH, O., o. c.
[101] LG 11.
[102] DS 1314 y LG 14.
[103] LG 26.
[104] LG 10.

sacerdocio de Cristo se presentan como dos efectos que coinciden tan sólo de forma tangencial. No es ésta, ni mucho menos, la mente del Concilio, tal y como queda reflejada en la constitución dogmática *Lumen gentium*. Si a lo largo de toda su redacción se advierte de forma constante la sintonía que establece entre la pertenencia a la Iglesia y la participación en el sacerdocio de Jesucristo, hay un momento de especial claridad que por su interés debe ser citado literalmente. Dice así: «El bautismo incorpora a los creyentes a la Iglesia y, mediante el carácter sacramental, al culto cristiano» [105]. Quedar incorporados a la Iglesia y al culto cristiano son dos aspecto del carácter impreso en el alma por el bautismo. Y si se recuerda el sentido de consagración eclesial que tienen los sacramentos en el planteamiento de San Agustín y de Scheeben, se ha de concluir que tanto el carácter del bautismo, unido al de la confirmación, como el del orden, instalan al cristiano en una especial situación en la Iglesia, al tiempo que le dotan de la capacidad pertinente a fin de que pueda realizar determinadas funciones sacerdotales que sin ella no podrían ejercer de ninguna manera. El Vaticano II acaba de ofrecer la perfecta síntesis entre San Agustín y Santo Tomás. De San Agustín ha tomado la dimensión eclesiológica del carácter, al proponer que por los sacramentos el hombre se consagra a Dios al integrase en la Iglesia, y de Santo Tomás ha tomado la dimensión cultual que considera al cristiano capacitado para ofrecer a Dios el culto de la Iglesia cristiana. Y uno y otro efecto, por la suprema y única razón de la incorporación sacramental a Cristo sacerdote en la Iglesia. Porque, quien se une a Cristo sacerdote por medio de los sacramentos queda integrado en pueblo de Dios, que es sacerdotal y, por ello, queda capacitado para ofrecer sacerdotalmente el acto de culto de su propia vida y participar en el sacrificio eucarístico del altar.

El carácter, después del Vaticano II, cabe ser descrito como el sello de la consagración que el Espíritu Santo imprime sacramentalmente en el hombre, y por medio del cual queda consagrado a Dios mediante la incorporación a la Iglesia y unido de modo indeleble a Cristo sacerdote, para, en unión con Él y con dimensión eclesial, ofrecer a Dios Padre el sacrificio espiritual de la alabanza. Desde esta perspectiva, el carácter cobra una dimensión intrínsecamente trinitaria y a la vez eclesiológica, por lo que es el signo, espiritual e interno, y eclesial y externo, que distingue a los cristianos de los que no lo son. La derivación trinitaria que se deduce de la enseñanza del Vaticano II sobre el carácter trae a la memoria la ya conocida proposición de Scheeben. El concilio Vaticano, sin pretender adoptar posturas técnicas, pero sí deseando reflejar la actual tesitura teológica,

105 LG 11.

ha ofrecido una precisa y preciosa síntesis sobre el carácter sacramental.

Derivaciones ecuménicas

En la actual preocupación ecuménica, los sacramentos, por ser el modo inmediato como la Iglesia se realiza y vive la fe cristiana, ocupan un lugar preeminente. Y aunque en los tratados particulares se dejará constancia de la situación en que se halla hoy el planteamiento ecuménico referente a cada uno de los sacramentos, aquí resulta imprescindible plantear una cuestión que se deriva directamente de la consideración del carácter. Si el bautismo cristiano es siempre válido, se administre donde se administre, y el efecto permanente del bautismo, su carácter, es la incorporación a la Iglesia, a la vista de esta doble afirmación surge de inmediato la ineludible pregunta sobre el grado de pertenencia a la Iglesia católica de los bautizados. De forma más explícita, la duda inquiere directamente si quienes han sido bautizados en una Iglesia cismática o herética pertenecen a la Iglesia católica. Si ante tal pregunta se mantiene el valor del aforismo teológico que propugna de quien ha sido bautizado una vez que está bautizado para siempre, se ha de dar un paso adelante y admitir que quien ha sido incorporado por el carácter bautismal a la Iglesia permanece siempre en la Iglesia [106]. Esta conclusión teológica ha sido admitida y expresamente formulada por el Vaticano II, aunque matizándola con ciertas salvedades, pues dice que todos los que creen en Jesucristo y han recibido el bautismo correctamente gozan de cierta comunión con la Iglesia católica, aunque no perfecta [107]. De ahí que la legislación eclesiástica posterior al Vaticano II reconozca como válido el bautismo administrado por las Iglesias cristianas y prohiba que se reitere, mientras que no conste una duda positiva de que no se ha observado la inmersión con la invocación trinitaria [108].

Desde el punto de vista de la sacramentología general sería lícito aparcar aquí la reflexión, desde el momento en que se ha visto la última consecuencia del carácter bautismal comprendido desde la incorporación a la Iglesia; sin embargo, no parecería prudente, porque quedaría en el aire el modo como entiende el Vaticano II la integra-

[106] El aforismo canónico-dogmático dice: «Semel baptizatus, semper baptizatus», y su correlativo eclesiológico, deducido del carácter indeleble, debe decir: «Semel in Ecclesia, semper in Ecclesia».

[107] UR 3: «Qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur». Cf. LG 15 y UR 4.

[108] «Directorium oecumenicum», en EDIL I, 847.

ción a la Iglesia una y única de los bautizados en la herejía y el cisma.

Para comprender qué entiende el Vaticano II por comunión no perfecta se han de tener presentes varias observaciones sacramentales que derivan en una conclusión eclesial. El Vaticano II ha presentado la perfección que la Iglesia adquiere por medio de los sacramentos como un movimiento perfectivo a partir del sacramento del bautismo. Así lo ha manifestado en varios de sus documentos. En primer lugar, al proponer la doctrina del efecto del bautismo en un contexto ecuménico, enseña que siempre que se ha administrado debidamente, según la institución del Señor, y recibido con la requerida disposición de ánimo, el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorificado y se regenera para participar en la vida divina [109]. El Vaticano II en esta ocasión emplea términos sinónimos a los que empleó Trento para formular la justificación: «se incorpora realmente a Cristo» y «se regenera para participar en la vida divina», expresiones idóneas para significar la participación en la vida de la gracia por efecto del sacramento del bautismo. En segundo lugar, el Concilio considera al bautismo como vínculo sacramental, vigente entre los que han sido regenerados por su medio [110]. En estas dos formulaciones, leídas desde la sacramentología general, el Vaticano II enseña que el bautismo administrado ritualmente en las Iglesia cristianas causa la *res sacramnenti,* es decir, la gracia de Dios, y la *res et sacramentum,* el carácter sacramental, que implica la incorporación a la Iglesia. Ahora bien, el carácter causado por el bautismo, introduce en la Iglesia, pero no es todavía la plenitud de la vida eclesial y cristiana; es el principio, el inicio, pero un principio que, por no poseer en sí la plenitud de vida, tiende a alcanzarla: «tiende a conseguir la plenitud de vida en Cristo», dice literalmente el Vaticano II [111]. Si de este último texto conciliar tuviésemos que subrayar algún término, tendríamos que poner de relieve la expresión del indicativo «tiende». El texto dice: «tiende hacia», porque el bautismo es apertura hacia una perfección, a la que sirve de base, pero que todavía no posee. Y desde aquí ya se puede hablar de diversos grados de participación en la comunión eclesial. Desde el bautismo se

[109] UR 3: «Hi enim qui in Christo credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta constituuntur... iustificati ex fide in baptismate, Christo incorporantur». En UR 22 repite: «Baptismi sacramento, quandocumque iuxta Domini institutionem rite confertur ac debita animi dispositione accipitur, homo vere Christo crucifixo et glorificato incorporatur atque ad vitae divinae consortium regenerantur».

[110] UR 22: «Baptismus igitur vinculum unitatis sacramentale constituit vigens inter omnes qui per illum regenerati sunt».

[111] UR 22: «Attamen baptismus per se dumtaxat initium et exordium est, quippe qui totus in acquirendam tendit plenitudinem vitae in Christo».

está en comunión con todos los bautizados, pero no se está en comunión plena, porque quien se detiene en el bautismo no llega a la plenitud de vida en Cristo. La plenitud de la vida cristiana requiere la integridad de la fe, la total obediencia a las instituciones eclesiales determinadas por Jesucristo y, sobre todo, la capacidad de unirse en plenitud eclesial por la participación en la Eucaristía. Y este proceso de perfección eclesial que se inicia en el bautismo alcanza su plenitud en la Eucaristía. Así lo ha enseñado el Vaticano II, no sólo ante planteamientos ecuménicos, sino al proponer dogmáticamente la consideración sobre la naturaleza de la Iglesia y su desarrollo sobrenatural por medio de los sacramentos. Esta doctrina la ha propuesto en la constitución dogmática *Lumen gentium*, en el texto ya varias veces aducido en el que relaciona el bautismo con la confirmación y con la Eucaristía [112], lo ha repetido en el decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros [113], y lo ha vuelto a enseñar en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia [114]. De estas dos últimas referencias, conviene prestarle una especial atención a la del decreto *Presbyterorum Ordinis*, pues en ella aparece de un modo nítido el sentido dinámico de la incorporación a la Iglesia. En este texto, el Concilio enseña que a los catecúmenos se les introduce poco a poco [*paulatim*, en latín] a la participación de la Eucaristía, y los fieles, marcados ya por el sagrado bautismo y por la confirmación, se insertan plenamente en el Cuerpo de Cristo (que es la Iglesia) por la recepción de la Eucaristía. Este desarrollo progresivo de la vida cristiana en la Iglesia a partir del sacramento del bautismo es el que permite comprender que por la recepción de la gracia y del carácter bautismal, de la *res* y de la *res et sacramentum*, el bautizado pertenece a la Iglesia, pero la plenitud de la vida cristiana y, por lo tanto, la de la comunión eclesial, se recibe cuando se está eclesialmente capacitado para acercarse a la Eucaristía, centro y plenitud de la comunión eclesial.

II. LA REVIVISCENCIA DE LOS SACRAMENTOS

El porqué de esta cuestión

La pregunta sobre la reviviscencia de los sacramentos, es decir, sobre la capacidad que tiene un sacramento de causar la gracia santifican-

[112] LG 11.

[113] PO 5: «Chatechumeni ad participationem Eucaristiae paulatim introducuntur, et fideles, iam sacro baptismate et confirmatione signati, plene per receptionem Eucharistiae Corpori Christi inseruntur».

[114] AG 14.

te, no en el momento de recibirlo, sino después, quedó planteada por San Agustín cuando al defender frente a los donatistas que el bautismo cristiano causa siempre su efecto, tuvo que admitir que, por falta de disposición del sujeto, el bautismo podía no causar el efecto gracia, aunque siempre imprime el carácter. Pasado un tiempo, y desaparecido el impedimento, el carácter, por su razón de ser signo, causaría la gracia. Al bautismo recibido con una falta habitual de disposición le llamó San Agustín *fictus*, «fingido», y describió su posibilidad de reviviscencia al admitir expresamente que, al desaparecer mediante la confesión el impedimento contra la gracia, ésta revivía [115].

Esta doctrina sacramental, que había nacido por una coyuntura muy particular, encontró su adecuada sistematización en la reflexión de Santo Tomás, y aunque la trata solamente en el bautismo y no en los restantes sacramentos, su formulación tiene un valor universal, sobre todo desde el momento en que vincula la reviviscencia al carácter sacramental. Así lo propone el *Comentario a las Setencias* cuando precisa que la ficción no anula la recepción del carácter sacramental, el cual, por permanecer impreso en el alma de modo indeleble, cuando desaparece el impedimento a la gracia, comienza a causarla [116].

Si el planteamiento de Santo Tomás reduce la reviviscencia al bautismo, se ha de afirmar como doctrina común entre los teólogos que todos los sacramentos, salvo la Eucaristía y la penitencia, reviven con la remoción del obstáculo. Con respecto a estos dos últimos sacramentos las opiniones teológicas se hallan muy enfrentadas [117]. Y si hay coincidencia en la afirmación del hecho, no la hay tanto en su explicación. Y aunque no se trata de una cuestión de excesiva importancia, sí importa aclararla lo más que se pueda.

Planteamiento teológico

Para algunos teólogos, la explicación de la reviviscencia va vinculada al planteamiento de la causalidad sacramental y concluyen

[115] San Agustín, *De baptismo*, I, XII, 18: «In illo qui fictus accesserat fit ut non denuo baptizetur, sed ipsa pia correctione et veraci confessione purgetur, quod non posset sine baptismo, sed ut quod ante datum est et tunc valere incipiat ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit», en *Obras completas de San Agustín*, t.XXXII (BAC 498), p.431.

[116] Santo Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, d. 4, q. 3, a. 2, q. 3: «In baptismo imprimitur character, qui est immediata causa disponens ad gratiam. Et ideo cum fictio non auferat characterem, recedente fictione, quae efectum characteris impedit, character, qui est praesens in anima, incipit habere effectum suum. Et ita baptismus recedente fictione efectum suum consequitur». Cf *Suma Teológica*, III, q. 69, a. 10.

[117] Doronzo, E., *De sacramentis in genere* (Milwaukee 1946): en la p.200 recoge diversas opiniones teológicas sobre la reviviscencia de la penitencia y de la Eucaristía.

que, así como se causa la gracia de manera ordinaria, se causa también de manera extraordinaria. Y para explicarlo recurren de nuevo a la causalidad física, a la moral o a la intencional, según a la escuela a que cada uno se considera adscrito. Esta forma de plantear la cuestión no parece la más correcta, por la sencilla razón de que la causalidad se ha dado en el momento de conferir el sacramento que, si no ha causado el efecto de la gracia, sí ha concedido el efecto permanente. Con la reviviscencia se está ante otro planteamiento distinto a partir del carácter sacramental, en los sacramentos que lo causan, o del efecto permanente en los restantes. Es el carácter, por lo que tiene de signo sacramental, de *sacramentum,* el que causa la *res*, la gracia, cuando se da la remoción del óbice obstructor de la causalidad. En concomitancia con la norma rectora del planteamiento que hemos intentado dar al tratado, debemos decir que la reviviscencia sacramental se obra desde la palabra de Dios. Quiere esto decir que cuando el que ha recibido el sacramento con mala disposición, y por ello se ha incapacitado para recibir la gracia santificante, desde la fiel escucha de la palabra de Dios es llamado a la conversión y se convierte, desaparece el óbice y el sacramento, que es siempre eficaz por la promesa infalible de la palabra de Dios que le acompaña, causa su efecto propio.

La teología contemporánea, como no podía ser de otro modo, se ha hecho eco de esta cuestión. Schillebeeckx, al abordarla, comienza poniendo en duda la validez de la fórmula «reviviscencia sacramental», en primer lugar, porque todo sacramento una vez recibido es siempre válido desde el momento en que establece una vinculación con la Iglesia y, en segundo lugar, porque los resultados de la gracia no han de medirse con cómputos físicos o cronológicos, sino morales. De todas formas, Schillebeeckx reflexiona sobre la reviviscencia y, aunque precisa que no se trata de un dogma de la Iglesia, la acepta por el peso teológico que arrastra desde la patrística, y la admite por las consecuencias imposibles que se derivarían de no aceptarla [118]. Y a partir de aquí analiza cómo se da la reviviscencia en todos los sacramentos, deteniéndose con especial interés en la problemática suscitada por la Eucaristía.

Schillebeeckx apunta un tema, al que le dedica escasamente unas diez líneas; un tema que para la vida eclesial es sumamente importante. Se trata de las que llama «reviviscencias» parciales. Apunta aquí la situación de quien ha recibido el sacramento en el que llama estado de inconsciencia, en un estado en el que la recepción ha sido, desde el punto de vista canónico y moral, válida y lícita, pero que, no obstante, la disposición interna del sujeto no ha sido la más ade-

[118] SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, p.166.

cuada para la recepción fructuosa. Ante este supuesto concluye Schillebeeckx que «sólo más tarde, después del primer acto vital cristiano, se apropia personalmente el efecto y se interioriza en la vida cristiana personal» [119]. Las derivaciones de este principio para la vida cristiana son muchas y espiritualmente muy enriquecedoras, pues posibilita pensar en una constante profundización de la vida sacramental mediante una toma de posición cada vez más consciente. Llevar esta posibilidad a sus últimas consecuencias equivale a abrir un camino de perfección cristiana a partir de la objetividad de los sacramentos recibidos.

Karl Rahner también ha tomado en consideración la reviviscencia. Instalando la temática dentro de la consideración del *opus operatum* del sacramento, es decir, de la eficacia en virtud de lo obrado, Rahner propone una formulación del asunto que, además de esclarecedora, resulta de gran elevación teológica. Dice así: «La "reviviscencia" de los sacramentos no es en sí sino una peculiaridad que lleva consigo el carácter del *opus operatum*. Dentro de la dogmática católica, el *opus operatum* es sencillamente la expresión más inequívoca de que Dios da su gracia por propia iniciativa y que la respuesta del hombre es realmente mera respuesta, que vive totalmente de la palabra de Dios al hombre...; esta gracia es gracia de la fe, del amor, del poder y del realizar, una gracia que logra su realización en la fe amante del hombre» [120]. Con el planteamiento de Rahner, la reviviscencia ha quedado encuadrada en la exacta relación entre el don gratuito de Dios que es siempre un sacramento y la respuesta personal y amorosa del hombre. Y desde esta localización, la reviviscencia cobra una dimensión netamente antropológica, ya que el sacramento revive en el hombre por el comportamiento fiel del hombre ante Dios.

[119] SCHILLEBEECKX, E., o. c., p.171.
[120] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p.36.

CAPÍTULO X

EL MINISTRO DEL SACRAMENTO

BIBLIOGRAFIA

DE CLERQ, C., «Ministre et sujet des sacrements dans les anciens canons et aujourd'hui», en *Kanon* 1 (1973), 54-58; GILMANN, F., *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments* (Paderborn 1920); LEBLANC, M., «Réflexions sur le ministére extraordinaire», en *Parole Pain* 30 (1969), 18-32; MURPHY, T. J., «Sacraments and Ministry», en *ChicStud* 14 (1975), 83-95; ROGUET, A.-M., «La sanctification du Prètre par l'administration des sacrements», en *Vie Spir* 89 (1953), 8-14; VANHENGEL, M. C., «Die Rolle des Priesters in der Symbolik der Sakraments», en *ThGegenwart* 9 (1966), 137-144; VAN ROO, «De ministri potestate et intentione», en *De sacramentis in genere* (Roma 1960), p. 135-188; VIDAL, M., «Sacrements et ministère sacramentel», en *Catéchèse* 87 (1982), 41-50; VIDAL, M., «Ministre des sacrements et foi en Jésus Christ», en DORE, J., responsable de la edición, *Sacrements de Jésus-Christ* (Paris 1983), p. 199-211; SCHMAUS, M., «El ministro de los sacramentos», en *Teología Dogmática*. VI: *Los sacramentos* (Madrid 1961), p. 93-100.

I. DE JESUCRISTO MINISTRO A LA POTESTAD VICARÍA DEL MINISTRO

Los sacramentos, acciones de Cristo y de la Iglesia

Pío XII, en su encíclica *Mystici Corporis*, ha dejado sentada una doctrina que, en lo conciso de su formulación, refleja con toda nitidez la que, a partir de la tradición eclesial, ha de ser considerada enseñanza fundamental para enjuiciar el lugar del ministro en la administración de los sacramentos. Con toda claridad propone que, desde el momento en que el divino Salvador envió por el mundo a los Apóstoles con misión jurídica, al igual que El había sido enviado por el Padre, es Cristo quien bautiza, enseña, gobierna, ata, ofrece y santifica a través de la Iglesia [1]. Tres puntos son nítidamente distinguibles en estas palabras del Papa: que Cristo es el ministro de todas las acciones eclesiales y, por la tanto, también de los sacramentos; que la Iglesia ocupa un lugar vicario en estas acciones eclesiales, y por lo tanto también en la administración de los sacramentos, y que en la misión de los Apóstoles, y por ello también en la de sus suce-

[1] DS 3806.

sores, se fundamenta de modo vicario el ministerio eclesial y sacramental. Estudiar el ministerio de Cristo en la administración de los sacramentos, el de la Iglesia y el de los ministros enviados es el tema a desarrollar en esta primera parte de la reflexión. En la segunda trataremos sobre las disposiciones personales del ministro.

Jesucristo, ministro principal de los sacramentos

Que Jesucristo es el ministro principal de los sacramentos es una verdad que ha sido enseñada por la Iglesia de modo ininterrumpido. Baste recordar las expresivas palabras de San Agustín: «Aunque sean muchos los ministros santos o pecadores que bautizan, la santidad del bautismo no es atribuible sino a Aquel sobre el que la paloma descendió, y de quien se dijo: Este es el que bautiza en el Espíritu Santo. Que bautice Pedro, o Pablo, o Judas siempre es Cristo quien bautiza» [2]. Esta forma de decir condensa el pensamiento que durante siglos ha venido exponiendo la teología católica sobre el ministerio de Cristo en la Iglesia.

Santo Tomás, sistematizando con todo rigor lógico el porqué de este ministerio de Cristo, lo hace derivar del momento de la encarnación, es decir, del momento en que la naturaleza humana de Jesucristo fue asumida por la persona divina del Verbo y con ello alcanzó el rango de ser instrumento humano de acciones divinas. Por ello, Santo Tomás enseña que Jesucristo produce el efecto interior de los sacramentos, no sólo en cuanto Dios, sino también en cuanto hombre, siendo diferente la razón de cada uno de estos comportamientos. En cuanto Dios, Jesucristo otorga el efecto sacramental desde su autoridad divina, y en cuanto hombre, como instrumento que actúa meritoria y eficientemente en la salvación de los hombres. No es éste el momento para desarrollar desde un planteamiento cristológico la razón de *instrumentum coniunctum* predicada de la naturaleza humana de Cristo, pero sí que lo es para analizar el alcance de instrumento principal o de excelencia en la administración de los sacramentos.

Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, hemos de enumerar las cuatro razones por las que Jesucristo, aun sin administrar directamente los sacramentos, goza de la dignidad de excelencia como ministro de los mismos. Primera: el mérito de la Pasión de Jesucristo se aplica al hombre mediante los sacramentos; luego en cada acción sacramental el que obra otorgando la gracia es Jesucristo; segunda: el mérito de la Pasión se le aplica al hombre por profesar la fe en

[2] SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium* 6, 7, en *Obras completas de San Agustín*, t.XIII (BAC 139), p.194-195.

ella, y esta confesión de fe la hace por la invocación del nombre del Señor, con lo que Cristo está actuando en los sacramentos en cuanto santifica a quien los recibe, el cual ha profesado la fe en él; tercera: los sacramentos reciben su capacidad santificadora desde la institución divina; luego es Cristo quien actúa en los sacramentos desde su mandato institucional; y cuarta: el efecto depende siempre de la causa, y como quiera que Jesucristo es la causa de los sacramentos, de El depende también su efecto [3]. Jesucristo es, pues, el ministro de todos los sacramentos, no porque administre personalmente cada uno de ellos, sino porque desde el momento de la encarnación es el instrumento que ha posibilitado y continúa posibilitando la aplicación sacramental del orden sobrenatural en la Iglesia. Con palabras semejantes expuso el Concilio de Trento la misma doctrina cuando, al analizar las causas de la justificación, enseñó que su causa meritoria es Jesucristo por haberla conseguido mediante la Pasión. En la encarnación, como momento constitutivo, y en la Pasión, con su muerte y resurrección, con su comportamiento meritorio, Cristo ha quedado constituido en instrumento esencial de la santificación del hombre y, por lo tanto, de la vida sacramental de la Iglesia.

Sin embargo, con lo dicho no queda expuesta en toda su intensidad la dimensión divina de la administración de los sacramentos, pues da la impresión de ser la sacramentalidad una acción aislada de Cristo, lo cual no es correcto. El fundamento de la administración de los sacramentos, como cauce para que el hombre se incorpore en la vida divina, es la misma realidad de Dios. Schmaus, con toda precisión, ha notado el esquema trinitario que acompaña siempre la administración de los sacramentos. Con precisión y claridad ha dicho: «El movimiento de la administración de los sacramentos parte del Padre, que da a su Hijo, hecho hombre, su eficaz voluntad salvífica. Cristo la cumple en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es la fuerza o virtud personal mediante la cual Cristo hace presente su obra salvífica en los sacramentos. El Espíritu Santo es la mano invisible con la que Cristo agarra al hombre en los sacramentos y lo introduce en su obra salvífica. Los sacramentos, por tanto, son realizados por el Padre, mediante Cristo, en el Espíritu Santo» [4]. Glosando estas palabras de M. Schmaus, se ha de decir que el esquema trinitario de los sacramentos parte de la encarnación del Verbo y culmina en Pentecostés, pasando por la Pascua. El esquema salvífico de la realidad histórica del Verbo, el Hijo de Dios hecho hombre, es la que se perpetúa en la administración de los sacramentos, como momento concreto en que se le otorga al hombre el don divino que le diviniza. Administrar un

[3] *Suma Teológica*, III, q. 64, a. 3.

[4] SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, VI: Los sacramentos (Madrid 1961), p.94.

sacramento equivale a que Jesucristo actualice en un presente inmediato, concreto y en una persona, la obra santificadora que ha llevado a cabo desde la misión del Padre en el Espíritu Santo.

La Iglesia, ministro de los sacramentos

Jesucristo está presente en toda acción ministerial desde la propia naturaleza sacerdotal adquirida en la unión hipostática. Cristo sacerdote actuó sacerdotalmente en el Calvario y actúa sacerdotalmente glorificado en el cielo en favor de su Iglesia, que por estar unida y enraizada en su fundador es también toda ella sacerdotal. Desde Cristo sacerdote es sacerdotal su Iglesia y son sacerdotes cuantos pertenecen a ella. Porque los cristianos todos, como lo enseñó la Patrística y lo ha vuelto a enseñar el Vaticano II, al incorporarse a la Iglesia por la profesión de la fe y la recepción del bautismo, quedan revestidos de una dignidad sacerdotal. El sacerdocio de la Iglesia, como ya hemos dicho en otro lugar y aquí tenemos que repetir, no es el resultado de la suma del sacerdocio de cada uno de sus miembros, en otras palabras, la Iglesia no es sacerdotal porque lo son quienes la integran. Al revés. Quienes se incorporan a la Iglesia son sacerdotes por pertenecer al Cuerpo de Cristo, que es sacerdotal. Y desde aquí se comprende otro aspecto de la doctrina tradicional sobre la administración de los sacramentos, cuando enseña que la Iglesia es ministro de los sacramentos. Y es así porque la presencia cierta de Cristo en la historia se da en la Iglesia, y por su mediación le llegan al hombre las acciones de Cristo. Desde aquí se ha de concluir que los sacramentos son acciones de Cristo por la Iglesia y para la Iglesia. Por la Iglesia, porque tan sólo mediante su ministerio se hace operativamente presente la acción ministerial por excelencia de Cristo, y para la Iglesia, porque mediante las acciones sacramentales, como ha propuesto el Concilio Vaticano II, llega a realizarse en plenitud.

La Iglesia toda está presente en cualquier administración sacramental, porque con los sacramentos nunca se está ante actos privados, sino públicos y eclesiales, por más solitaria que sea la circunstancia de su administración. De ahí que toda administración sacramental es un acto de la Iglesia. Pero la Iglesia, que desde su institución divina, como también ha enseñado el Vaticano II, es una realidad jerárquicamente estructurada, está toda presente en cualquier administración sacramental, aunque concreta su representación en el ministro ordenado, el cual, desde la misión que le ha sido otorgada, actúa en nombre de Jesucristo. De ahí que el Concilio de Trento propusiera como contrario a la fe sostener que cualquier cristiano

puede administrar todos los sacramentos [5]. El ministro es pues un representante simultáneo de Jesucristo, en cuyo nombre actúa, y de la Iglesia, dentro de la cual administra los sacramentos. Quede como resumen de esta primera parte de la exposición que el ministro de los sacramentos los administra en nombre de Cristo y de toda la Iglesia [*in persona totius Ecclesiae*], porque en último término se trata de acciones de Cristo y de su Iglesia.

Función vicaria del ministro

Como se acaba de ver, el ministro en la administración de los sacramentos tiene un cometido vicario, ya que administra los sacramentos en nombre de Jesucristo, ministro principal, cuyas veces hace. Y esta delegación, en virtud de la cual el ministro queda instalado en la Iglesia para desempeñar un cometido vicario, la recibe por medio de la misión que le capacita para actuar en nombre y representación del mitente.

Este sentido de representatividad es sumamente importante dentro de la teología sacramental, pues el ministro, desde el momento que es un representante, tan sólo puede actuar en el ámbito para el cual ha sido capacitado por la delegación. Y como quiera que es la Iglesia la que desde su función sacerdotal actúa la sacramentalidad instituida por Jesucristo, a ella le corresponde determinar los límites dentro de los cuales la acción sacramental es una acción eclesial. Con esto se sale al paso de un punto de vista según el cual el ministro, una vez dotado de la capacidad que le ha conferido la ordenación sacerdotal, puede ejercerla válidamente, aunque no de manera lícita, sin limitación alguna, sin tener que someterse por tanto a ley alguna de la Iglesia. Lo cual, tengo para mí, que no es cierto, pero con toda honradez debo decir que Santo Tomás pensaba de manera distinta a partir del carácter sacerdotal [6]. Es cierto que el carácter capacita de manera indeleble a quien lo ha recibido para realizar todas las acciones propias de su cometido, es decir, para administrar todas las acciones sacramentales que son desde su misma naturaleza acciones de la Iglesia. Pero se ha de subrayar que tan sólo aquellas que sean acciones de la Iglesia, y no las meramente personales o caprichosas. Así, me parece fuera de todo sentido teológico el hecho que se solía narrar en las aulas hace unos cincuenta años, de un sacerdote al que iban a ajusticiar, y al pasar por delante de una panadería, con ánimo de venganza, pronunció las palabras de la consa-

[5] DZ 1610.
[6] *Suma Teológica*, III, q. 63, a. 5 y q. 64 a. 10, ad 3m.

gración. Según se comentaba entonces, hubo que dar de comer aquel pan a niños inocentes. Soy de la opinión que ni en este caso hubo consagración, como no la hubo tampoco en la película *El renegado,* tan llevada y traída también por aquel entonces, en la que un sacerdote pronunciaba en un cabaret las palabras de la consagración sobre un vaso de vino. Y la razón simplicísima es que en ninguna de las dos ocasiones hubo acción de la Iglesia; hubo tan sólo un capricho arbitrario. Y el carácter, que capacita para actuar en nombre de Jesucristo y de la Iglesia, no legaliza los comportamientos arbitrarios.

Que el ministro actúa siempre en función vicaria, ha sido defendido por los teólogos como doctrina cierta. Y entre las innumerables referencias que se podrían aportar para corroborarlo, aducimos tan sólo una que por su contundencia habrá de poner en claro esta doctrina. San Alberto Magno, siguiendo la costumbre habitual, se preguntaba si las fórmulas de la consagración, en las que el ministro dice sobre el pan «esto es mi cuerpo», y sobre el vino «ésta es mi sangre», son correctas. La duda surgió por decir el sacerdote «mi cuerpo» y «mi sangre», cuando parece que con mayor precisión debería decir «esto es el cuerpo de Jesucristo, ésta es su sangre». Y con toda claridad, San Alberto contestaba afirmando que así es como se ha de expresar el ministro, por la elemental razón de que no es él quien habla, sino que lo hace Jesucristo a través de la materialidad de sus palabras. El ministro presta su voz y sus gestos, dice San Alberto, para que hable el Verbo eterno que se hace presente por la instrumentalidad vicaria, del ministro [7]. Instrumental es la función del ministro, vicaria en cuanto ha de actuar en nombre de Jesucristo, y permanente por haber quedado constituido en la Iglesia ministro para actuar en nombre de Jesucristo.

II. DISPOSICION PERSONAL DEL MINISTRO

La intención requerida en el ministro: dos planteamientos eclesiales

Si el ministro obra institucionalmente como un representante de otro, resulta lógico que tenga que adaptar la intención que modera sus actos con la de aquel en cuyo nombre actúa. Esta formulación, a simple vista tan sencilla, ha provocado una casuística amplia en la historia de la sacramentología [8]. La Iglesia, sin entrar en polémica con ninguna de las proposiciones de las escuelas, ha hecho suya una frase en la que se expresa que el ministro ha de tener la intención de

[7] San Alberto Magno, *In IV Sent.*, dist. VIII, C, art. 6.
[8] Doronzo, E., *De sacramentis in genere,* p.447-449.

hacer lo que hace la Iglesia. Así quedó propuesto en el Concilio de Florencia [9] y en el de Trento [10].

Como quiera que esta fórmula no ha sido ya empleada por el Vaticano II, que la ha sustituido por la que exige administrar debidamente el sacramento según la institución del Señor [11], es conveniente reconstruir la historia del tema, para comprobar si entre las dos formulaciones conciliares, la de Florencia y Trento por una parte, y la del Vaticano II por otra, existe afinidad o discrepancia.

La expresión que exige en la administración de los sacramentos mantener la intención de lo que hace la Iglesia fue acuñada por la teología medieval hacia finales del siglo XII o comienzos del XIII [12]. Quizá el primer autor que empleó la fórmula: *cum intentione faciendi quod facit Ecclesia,* fue el canciller de la Universidad de París Prepositino de Cremona. La frase fue motivada por la preocupación de precisar el grado de intención que se requiere para celebrar válidamente el sacramento. En concreto se preguntaba si era suficiente la intención externa, que se reducía a observar materialmente los ritos dispuestos por la Iglesia. En este sentido, y con el aire de casuística que envolvió siempre a esta cuestión, el cisterciense Alano de Insulis propuso que un sacerdote hereje que no cree en el sacramento, consagra válidamente si al celebrar la misa guarda los ritos de la Iglesia [13]. Como quiera que la cuestión degeneró en una serie de proposiciones casuísticas, llegando alguna de ellas a describir situaciones límite por lo inverosímil de los planteamientos, los teólogos se vieron obligados a precisar el alcance de la fórmula «obrar según la intención de la Iglesia». Y para soslayar la mera intención externa, tan propensa a exagerar las situaciones de los casos, añadieron que se obra según lo mandado por la Iglesia cuando se quiere hacer lo que hacen los fieles. La mera intencionalidad externa, la de guardar el rito, quedaba matizada por la de identificar la intención del ministro con la de la comunidad eclesial [14]. Y en el último paso que anduvo la teología medieval en este recorrido por buscar la requerida intención del ministro, se llegó a precisar que administrar los sacramentos según la forma de la Iglesia equivale a que el ministro

[9] DS 1312: «Persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia»; y en 1315: «dummodo... facere intendat quod facit Ecclesia».

[10] DS 1611: «Si quis dixerit, in ministris, dum sacramentum conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia, an. s.».

[11] UR 22: «Iuxta Domini institutionem rite confertur».

[12] LANDGRAF, A. M., «Die Intention des Spenders der Sakramente», en *Dogmengeschichte der Früshscholastik,* III/1 (Regensburg 1954), p.119-145.

[13] LANDGRAF, A. M., o. c., p.124: «Unde sacerdos hereticus ordinatus tamen in forma Ecclesiae, quamvis non adhibeat fidem sacramento, si tamen intendat servare formam Ecclesiae in missam celebrando, consecrat».

[14] LANDGRAF, A. M., o. c., p.131, nota 53.

adapte su voluntad con la voluntad de la Iglesia, que concuerda con la institucional de Jesucristo. Así lo formuló el gran canonista Huguccio [15]. Adaptar la intención del ministro a la de la Iglesia no se resume en la mera observancia de las normas externas y legales de la administración, sino en identificar la voluntad del ministro con la de la Iglesia.

La expresión que identifica la voluntad del ministro con la de la Iglesia, nacida en el siglo XII, hizo pronto fortuna y Santo Tomás la asumió literalmente en varios casos. En el primero, la aduce para explicar la doble acción que ha de ejercer el ministro en la administración de los sacramentos [16]. Si el ministro fuese un ser inanimado, dice, lo único que se requiriría de él es que se adaptase a la voluntad del agente principal, desde la cual actúa como instrumento que es. Pero como se trata de un ser animado, dotado de voluntad, en este caso ha de ejercer el doble movimiento de dejarse regir por el agente principal y, segundo, hacer suya la voluntad y determinación de la voluntad de aquél. Esta identificación del comportamiento personal del ministro con la voluntad del agente, queda patentizada al hacer suya la voluntad de la Iglesia. Por lo tanto, todo lo que la Iglesia desea en la administración de un sacramento lo ha de hacer suyo el ministro que actúa en su nombre y representación.

En un segundo lugar analiza Santo Tomás la clásica expresión que habla de la voluntad de hacer lo que hace la Iglesia. En este caso se pregunta en qué circunstancias y por qué razones el sacramento administrado por un no creyente es válido [17]. Entre las varias posibilidades aducidas por el Santo, interesa fijarse en aquella en que el ministro no tiene fe en el sacramento que administra, y duda que de aquel rito se siga algún efecto sobrenatural. No obstante, porque sabe que para la Iglesia tiene una muy especial significación y quiere hacer aquello que la Iglesia realiza, lo administra, aunque siendo consciente de que no sirve para nada lo que está haciendo. Santo Tomás concluye que esta intención es suficiente para la administración valida del sacramento, porque el ministro, como mero instrumento, obra una acción que es de la Iglesia, cuya fe suple la que falta en el ministro incrédulo. Para Santo Tomás, la expresión *cum intentione faciendi quod facit Ecclesia* no equivale a una mera realización de gestos externos, sino a un querer hacer lo mismo que la Iglesia, de cuya realidad sobrenatural se puede, no sólo dudar, sino incluso

[15] LANDGRAF, A.M., o. c., p.145: «Solus enim Christus dedit formam baptizandi, praeter quam formam nullus baptizat. Et nota, quod per hanc auctoritatem sufficienter probat, quod intendit quoad veritatem sacramentorum. Ita enim vera sunt alia sacramenta sicut et baptismus, dummodo fiat in forma Ecclesiae».

[16] *Suma Teológica,* III, q. 64, a. 9, ad 1m.

[17] Ibid., III, q. 64, a. 9, ad 1m.

pensar lo contrario. A tenor de lo expuesto por Santo Tomás, la que en último término determina la intención del ministro no creyente es la intención de la Iglesia, que nunca se orienta al mero comportamiento exterior, sino que tiende hacia el contenido sobrenatural que se ha de causar por medio de la acción realizada. Acabamos de ver otro supuesto en que la intención no se reduce a lo aceptación material de los ritos externos.

Una concepción meramente externa y jurídica de la expresión «con la intención de hacer lo que hace la Iglesia» la sustentaron en el siglo XVII los jansenistas de Lovaina. Para ellos [18], la validez de un sacramento dependía exclusivamente de la observancia de los ritos, aunque internamente el ministro no quisiese hacer lo que hace la Iglesia. Esta manera de proponer la intencionalidad del ministro, que se apoya tan sólo en el comportamiento exterior y que descarta de forma radical la disposición interna, no ha sido admitida por la Iglesia, que la condenó en el conjunto de proposiciones jansenistas juzgadas rechazables por Alejandro VIII, mediante decreto del Santo Oficio.

El Concilio Vaticano II ya no ha repetido esta fórmula tan llevada y traída, y cuando ha tenido necesidad de hacer referencia a la disposición del ministro para administrar los sacramentos ha empleado la que exige del ministro que adapte su proceder a la voluntad institucional del Señor. Sin embargo, dentro de un documento posconciliar aprobado por el papa Pablo VI aparece de nuevo la fórmula antigua, y en esta ocasión se deja bien sentado su auténtico sentido. En la «Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial» [19], al especificar una de las razones por las que la Iglesia católica no puede admitir a las mujeres a la ordenación ministerial, sale al paso de quienes proponen que Jesucristo, y cuantos con El viven en la gloria, no tienen sexo, y como quiera que ésta será la situación definitiva, concluyen que no hay razón para que cualquiera, hombre o mujer, no pueda ser admitido al sacerdocio ministerial. Rechazando la afirmación de que en la gloria todos seremos iguales y proponiendo que el sexo es una cualidad que afecta a toda la realidad de la persona, afirma el Papa que el ministro cuando ejerce el ministerio sacerdotal, sobre todo cuando preside las funciones litúrgicas y sacramentales, representa a la Igle-

[18] Autores representativos del «extrinsecismo jurídico» fueron F. Farvacques, con su obra *Opusculum in quo de sacramentis Novae Legis generaliter agitur* (Leodici Eburorum 1680) y M. Scribonius, con su *Panthalitia, seu Summa totius veritatis theologicae* (Paris 1620).

[19] «Declaratio circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale», en *Ocho documentos doctrinales de la Sagrada Congregación de la fe* (Conferencia Episcopal Española, Madrid 1981), p.97-131.

sia y obra en su nombre «con la intención de hacer lo que ella hace». Apelando al contenido que la teología medieval otorgaba a esta expresión, según la cual el sacerdote actuaba en nombre y representación de la Iglesia, se podría insistir en si esta representación no podría ostentarla una mujer igual que un hombre. Y para acabar de perfilar la respuesta negativa, la *Declaración* precisa que si el ministro representa a la Iglesia es porque previamente y de modo constitutivo representa a Jesucristo, en cuya persona actúa. Dejando de lado la cuestión sobre la imposible ordenación de las mujeres, lo que interesa es comprobar que en esta *Declaración* a la fórmula «hacer lo que hace la Iglesia» se le ha otorgado el alcance de obrar representando a la Iglesia. La mera adaptación a los ritos externos no ha sido tomada en consideración en este caso.

Si tras este diálogo con los elementos históricos tuviésemos que formular una conclusión de tipo sistemático, habríamos de decir que el ministro, y exceptuadas las situaciones extremas más aptas para la casuística que para la reflexión ponderada, ha de procurar adaptar su voluntad intencional con la de la Iglesia, y como quiera que ante los sacramentos el proceder eclesial es aceptar siempre desde la fe y la obediencia la palabra institucional de Cristo, con este comportamiento de obediencia motivada por la fe, el ministro, agente secundario, adecua su voluntad con la voluntad rectora del agente principal. Como efecto de esta disposición que aúna las dos voluntades, la estructura institucional y legal del sacramento se convierte en vivencia de plenitud personal para quien lo administra.

Sobre la disposición moral del ministro

Preguntar si la disposición moral del ministro tiene alguna repercusión sobre el efecto de los sacramentos, es una cuestión con una amplísima historia y con antecedentes muy variados. La cuestión se suscitó en el siglo III con ocasión del bautismo administrado por los herejes o cismáticos. La pregunta concreta se formuló en estos términos: el cristiano que reniega de su fe y está fuera de la Iglesia, ¿puede continuar administrando válidamente los sacramentos cristianos? Las respuestas se dividieron; San Cipriano y Tertuliano admitían que no les era lícito administrarlo, y que aquellos que lo habían recibido de manos de un hereje o cismático tenían que ser rebautizados si volvían a la Iglesia. El papa San Esteban se opuso a esta doctrina y enseñó que el bautismo siempre es válido, lo administre quien lo administre, un hombre bueno o uno malo, con tal de que lo administrado sea el bautismo de Cristo.

Casi doscientos años después, San Agustín replanteó la doctrina de la validez universal del bautismo, desvinculándolo de la disposición moral del que lo administra. San Agustín, al oponerse a los donatistas que identificaban la santidad de la Iglesia con la santidad personal de quienes pertenecen a la Iglesia y hacían depender el efecto vivificante del sacramento de la disposición moral de quien lo administraba, formuló un principio que ha regido de modo constante la teología sacramental posterior a la suya. El bautismo, dice San Agustín, y como el bautismo cualquier otro sacramento, es válido por ser una acción de Cristo llevada a cabo representativamente por el ministro. Recuérdese a este propósito su tan llevada y traída frase en el comentario a San Juan: «Bautiza Pedro, es Cristo quien bautiza; bautiza Judas, es Cristo quien bautiza». Y ello porque la bondad del sacramento radica siempre y únicamente en Jesucristo como autor de la gracia que el sacramento confiere. Cristo santifica sacramentalmente a su Iglesia, al margen de la disposición personal de quien le representa.

Esta doctrina agustiniana, que, como ya hemos dicho, ha sido acogida como doctrina universal de la Iglesia, ha tenido tal aceptación que incluso en situaciones difíciles, como pudo ser el momento de la Reforma, se le reconoció una vigencia inalterable. Como se trata de un punto que no solamente puede resultar curioso a quien no lo conozca, sino que ofrece grandes posibilidades para entablar un diálogo católico-luterano sobre la objetividad del sacramento recibido, recogemos de forma breve el pensamiento de Lutero sobre la objetividad del fruto del sacramento, sin contar con la disposición moral de quien lo administra. Ya en el *De captivitate babylonica Ecclesiae* y, por lo tanto, en el momento más agresivo de su planteamiento, admitía que el hombre impío puede administrar el bautismo, y puede conferir por su medio la promesa de gracia, con lo que el traidor, como Judas en la última Cena, obra un efecto bueno en el creyente, aunque sobre él recaiga un efecto contrario [20]. Ya más adelante, concretamente en un sermón del año 1535, cuando ya exponía los asuntos sobre el ministerio sacerdotal con más serenidad, y cuando ya era capaz de establecer distinciones objetivas, no tiene inconveniente en admitir que al párroco que no es piadoso y digno y, por lo tanto, no es personalmente hijo y siervo de Dios y ministerialmente es un siervo inicuo, se le ha de sufrir con paciencia, pues el Señor otorga los bienes a través de su mano, y por ello se ha de tener paciencia con él como si fuese bueno [21]. Desarrollando este pensamiento expone que la razón propia del ministro estriba en ser instru-

[20] LUTERO, M., *WA* 6, 526, 5-10.
[21] ID., *WA* 41, 455, 7-11.

mento al servicio del Señor, y por ello rechaza el antiguo planteamiento de los donatistas y el moderno de los anabaptistas [22]. En un elocuente sermón del 21 de mayo de 1531 expone de manera clara y con proyección histórica su pensamiento sobre la imposibilidad de admitir la reiteración de los sacramentos. Refiriéndose al comportamiento de San Cipriano cuando enseñaba que había que rebautizar a quienes habían recibido el bautismo en la herejía, porque el hereje no está en la congregación cristiana, sostenía con toda claridad que esta opinión es incorrecta. Y aplicando el mismo planteamiento a los papistas, a los que considera no sólo malos, sino destructores del Evangelio, afirma que poseen el verdadero ministerio, que bautizan, administran la Eucaristía y consagran a los cónyuges como lo hacen los ministros de la Iglesia reformada. Y añade que quien recibe de ellos el sacramento, lo recibe de veras; «a quien ellos ordenan sacerdotes, los reconocemos sacerdotes, aunque ellos no toleran que nosotros ordenemos» [23]. Con estas palabras de Lutero se comprueba que había asimilado la doctrina agustiniana del valor objetivo del signo sacramental. Cuando el ministro es considerado como un instrumento en manos de Dios, tal y como lo planteó San Agustín y lo desarrolló Santo Tomás, la eficacia del signo ya no depende del instrumento, sino de aquél que mueve el instrumento.

Hasta aquí hemos visto la independencia del signo con respecto al ministro. Pero hay otro aspecto que no se debe dejar pasar sin ofrecerle una reflexión aunque sea mínima.

El sacramento es siempre un don de Dios, un ofrecimiento que exige una respuesta. Y esto a todos los niveles de su realidad. En primer lugar para el que lo recibe, pero también para quien lo administra. El ministro de los sacramentos debe adoptar un comportamiento de veraz adecuación de su vida con lo que hace. La exhortación que le dirigió el obispo en el momento de la ordenación: «imitad lo que tratáis», debe ser la norma objetiva que rija su comportamiento de liturgo. Quien es veraz a la hora de administrar los sacramentos, compromete su vida, es decir su fe, su esperanza y su caridad, y la administración cobra para él un aire de piedad objetiva, como decía Guardini, que ha de configurar su existencia. El bautismo de Pedro y de Judas vale lo mismo para quien lo recibe, pero la administración de Pedro o de Judas no repercute por igual en quien la confiere. El comportamiento de personal adecuación con lo que hace debe regir el proceder de quien en un acto litúrgico de la Iglesia administra los sacramentos.

[22] Lutero, M., *WA* 41, 455, 30-33.
[23] Id., *WA* 34/1, 432, 1-9.

CAPÍTULO XI

APENDICE SOBRE LOS SACRAMENTALES

BIBLIOGRAFIA

ARENDNT, G., *De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica*, 2.ª edición (Roma 1909); BOMMES, K., «Die Sakramentalien der Kirche», en *Christusbegegnung in den Sakramenten,* editado por LUTHE, H. (Kevelaer 1982), p. 597-671; CAPRIOLI, A., «Presupposti antropologici per un recupero della categoria di sacramentale», en RL 73 (1986), 153-165; DONGHI, A., «Sacramentales», en NDL p. 1778-1797; P. F. [PERE FARNÉS] «Los sacramentales», en *Phase* 82 (1974) 330-331; GARCÍA GIMENO, J. A., *Las oraciones sobre las ofrendas en el sacramentario leonino. Texto y doctrina* (Madrid 1965); LOEHRER, M., «Sacramentales», en SM, tomo sexto, col. 157-164; MICHEL, A., «Sacramentaux», en DThC, 14, col. 465-482; RIGHETTI, M., «Los sacramentales», en *Historia de la liturgia II* (Madrid 1956), p. 1019-1097; TRIACCA, A. M. y PISTOIA, A., editores, *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie* (Roma 1988).

REFERENCIA HISTORICA

Por fidelidad a una costumbre que en los dos últimos siglos se ha ido introduciendo entre los teólogos que tratan de los sacramentos en general, terminamos el presente estudio con una somera reflexión acerca de los sacramentales. El tratamiento que los sacramentales han recibido por parte de los teólogos y de la Iglesia es muy desigual, pues mientras Santo Tomás no dedica a su estudio ni una cuestión y tan sólo trata de ellos tangencialmente, el Concilio Vaticano II, como antes ya lo había hecho Pío XII, se refiere explícitamente a los mismos, y la Iglesia en las dos última ediciones del Código de Derecho Canónico los ha incorporado, al igual que la restante legislación posconciliar. Dado este comportamiento de la Iglesia, resulta lógico que la actual teología tome los sacramentales como materia de su consideración.

De la palabra «sacramental» se puede decir que es relativamente joven, pues no se encuentra ni en la Escritura ni en la literatura patrística; comenzó a utilizarse en el siglo XII de la mano de Pedro Lombardo, cuando dijo de determinados ritos, como son la catequesis y los exorcismos de los catecúmenos, que se les debía llamar sacramentales y no sacramentos [1]. Sin embargo, si la palabra no ha-

[1] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 6, n.8: «Catechismus et

bía sido pronunciada todavía, el concepto que la expresaba se venía fraguando desde antiguo, concretamente desde las distinciones establecidas por los teólogos, a partir de los diversos sentidos que otorgaban a la voz sacramento. Así, Hugo de San Víctor distinguía entre sacramentos mayores y menores, y afirmaba que en la Iglesia hay sacramentos que, si bien no otorgan la salud, la aumentan, siempre que sean recibidos con devoción. Dentro de su tratado sobre los sacramentos, dedicó toda una parte a estudiar los que llamaba sacramentos menores y en ella, aunque sin emplear el término, ni mucho menos intentar ofrecer una definición, esbozó un verdadero tratado sobre los sacramentales [2].

Pero en verdad no fueron los teólogos quienes fundamentaron la realidad eclesial de los sacramentales; quien quiera rastrear su origen cristiano, se habrá de remontar hasta los mismos tiempos del Evangelio, y constatará que Jesucristo utilizó determinados elementos y practicó ciertos gestos con fines sobrenaturales, sin elevarlos a la categoría de sacramentos. Así, empleó el barro para curar a un ciego [3], bendijo a los niños imponiéndoles las manos [4], bendijo también a los Apóstoles con las manos extendidas [5] y utilizó agua para lavar los pies a sus Discípulos [6]. Cuando Jesucristo recurría a todos estos signos materiales para obrar milagros, para exponer doctrina o para poner de manifiesto un acontecimiento sobrenatural, estaba reconociendo y proponiendo a los suyos el lado bueno, y hasta santificante, que tienen todas las criaturas. En consonancia con la gráfica manera de expresarse el Génesis cuando repite una y otra vez, tras la narración de la obra hecha en cada uno de los días creacionales, que lo creado aquel día era bueno, también Jesucristo proclama la bondad de las criaturas cuando son asumidas con una intención limpia y buena. Es cierto que la bondad original que brota del poder divino en la creación se vio alterada por la influencia del pecado y que, a partir del desorden causado por éste, la creación toda ha quedado dañada por la incierta inclinación hacia el bien o hacia el mal; pero cuando la intención de quien usa la realidad creada es recta y está ordenada hacia lo alto, las cosas enderezan su ritmo y sirven para pregonar la grandeza de Dios. Con este sentido recurrió Jesucristo a las cosas materiales para significar realidades sobrenaturales.

exorcismus neophytorum sunt, magisque sacramentalia quam sacramenta dici debent» (*PL* 192, col. 855).

[2] Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, II, 9, *PL* col. 471-478.

[3] Jn 9,6.

[4] Mc 10,16.

[5] Lc 24,50.

[6] Jn 13,6-12.

Y el modo de proceder de Jesucristo fue recogido por los Padres de la Iglesia, que muy pronto comenzaron a dar estructura litúrgica a diversas ofrendas y bendiciones de elementos materiales. Así, Hipólito de Roma en su *Tradición apostólica*, tras hablar de la oblación eucarística, expone la ofrenda del aceite, del queso y de las aceitunas [7]; en otro lugar se refiere a la bendición por el obispo de la lámpara traída por el diácono [8]; da normas para la bendición de los frutos, y pasa a citar, entre otros, la uva, los higos, las aceitunas; y, por último, hace mención de la ofrenda de las flores, que reserva a las rosas y a los lirios [9].

Desde otro punto de vista no litúrgico, Tertuliano deja constancia del uso de una determinada práctica religiosa que no es sacramental. La describe cuando testifica que los cristianos al ponerse en camino, al salir y entrar en casa, al ponerse a la mesa, al irse a dormir, y en otras muchas ocasiones, se signan la frente con la señal de la cruz [10]. Con el proceder litúrgico de Hipólito de Roma y el piadoso comportamiento de Tertuliano queda patente la práctica eclesial de bendecir, ofrecer a Dios diversos elementos y pronunciar ciertas invocaciones; acciones a las que, sin otorgarles el rango de sacramentos, se les reconoce una significación sagrada. Si es cierto que el término sacramental no aparece en los escritos de los Padres, consta con toda evidencia que en el siglo III era una realidad admitida ya por la Iglesia.

Hacia una posible descripción de los sacramentales

Reconocida la remota práctica de los sacramentales, concretada inicialmente en ritos de bendición y de ofrenda, los teólogos sintieron la necesidad de definir o cuando menos describir qué es un sacramental. Muchos han sido los intentos, y como quiera que entre ellos se da una gran coincidencia a la hora de adjudicarle al sacramental las notas que lo diferencian, aducimos a título de ejemplo algunas de ellas, tanto antiguas como modernas, incluyendo la ofrecida por la Iglesia en el *Código de Derecho Canónico.*

El teólogo parisiense Guillermo de Auvernia, al establecer la distinción entre sacramentos y sacramentales, dice de éstos últimos que ayudan, perfeccionan y santifican las cosas necesarias para el culto divino [11]. Este teólogo, en una reflexión sobre el culto, se pregunta

[7] HIPÓLITO DE ROMA, *La tradition apostolique* (Paris 1968), p.54-55, n.5 y 6.
[8] Ibid., p.100-101, n.25.
[9] Ibid., p.114-115, n.32.
[10] TERTULIANO, *De corona*, III, 4, CCSL II, p.1043.
[11] GUILLERMO DE AUVERNIA, *De sacramentis*, c. 1: «Sacramentis sanantur et sancti-

acerca de los sacramentos y los sacramentales, y dice de estos últimos que tienen la función subsidiaria de preparar los elementos del culto. Los comprende, pues, en una ordenación hacia los sacramentos dentro de la acción litúrgica. Desde un planteamiento también cultual concretado en el agua bendita y, por lo tanto, sin referirse nominalmente a los sacramentales, Santo Tomás precisa que las consagraciones por no ser sacramentos no causan la gracia, aunque disponen a ella y sirven para disponer los elementos necesarios para el culto divino. Refiriéndose de modo concreto al agua bendita añade que remueve los impedimentos para el bien, como es el rechazo del demonio, [12]. Santo Tomás, como no ha tratado directamente sobre los sacramentales, no los ha definido; tan sólo ha descrito algunas de sus notas. No obstante esta limitación en el planteamiento de Santo Tomás, hay que reconocer que atinó, pues las definiciones de los sacramentales consideradas en la actualidad coinciden con su descripción. Sirva de ejemplo la ofrecida por Franz y que dice así: «Los sacramentales son signos visibles religiosos instituidos por la Iglesia para servir al culto, para tutelar contra los influjos del demonio, y para incremento del bien espiritual y material de los fieles» [13]. Comentando esta definición, Righetti propone que uno de los factores esenciales que han presidido la formación de la mayor parte de los ritos que hoy día reconocemos como sacramentales, ha sido el deseo del pueblo cristiano, secundado y guiado por la Iglesia, de dirigir todos los elementos al bien del hombre, sea santificando los indiferentes, para que su uso se ordene a la gloria de Dios, sea neutralizando la acción perniciosa de los malos mediante la bendición divina [14].

La Iglesia, recogiendo los deseos cristianos de impregnar las realidades concretas del mundo de una cierta finalidad sobrenatural, ha hecho suyos los postulados teológicos sobre los sacramentales y los ha revestido de norma jurídica en el *Código de Derecho Canónico*. Al presentar los sacramentales, los define como signos sagrados que, a imitación de los sacramentos, significan efectos espirituales, que se obtienen mediante la impetración de la Iglesia [15]. El Código precisa que el ministro de los sacramentales es el clérigo capacitado para

ficantur homines ad Dei religionem et cultum; sacramentalibus vero partim adiuvantur atque perficiuntur, partim sacrantur et sanctificantur res necessariae ministerio divini cultus».

[12] *Suma Teológica* III, q. 65, a. 1, ad 8m.

[13] FRANZ, A., *Die kirchlichen Benediktionen in Mittelalter* (Freiburg 1909), p.17.

[14] RIGHETTI, M., «Los sacramentales», en *Historia de la liturgia II* (Madrid 1956), p.1020.

[15] CIC, can. 1166: «Sacramentalia sunt signa sacra, quibus, ad aliquam sacramentorum imitationem, effectus praesertim spirituales significantur et ex impetratione Ecclesiae obtinentur».

ello, aunque admite que también el seglar en determinadas circunstancias puede administrarlos [16]. Si se atiende a esta definición canónica, se llega a la convicción de que la Iglesia no predica ninguna causalidad directa de los sacramentales, pues quien causa el efecto no es el signo imitativo de los sacramentos, que como tal significa, sino la intercesión suplicante de la Iglesia. En los sacramentales no se da una eficacia por la cosa hecha, *ex opere operato,* sino por la intercesión de la Iglesia. En este sentido se ha de hablar de una objetividad en la eficacia de los sacramentales que no depende ni del signo ni del que lo recibe, sino de la Iglesia que ora y que con su oración intercede. La formulación clásica, asumida por Pío XII en la encíclica *Mediator Dei,* dice que los sacramentales consiguen su efecto en virtud de lo obrado por la Iglesia: *ex opere operantis Ecclesiae* [17]. A partir del siglo XVI, los teólogos se vienen preguntando cuáles son los efectos concretos concedidos por los sacramentales. Como quiera que a la hora de responder no manifiestan una unidad de criterio, y puesto que la actual preocupación de la Iglesia se desenvuelve por otros caminos, desatendemos esta cuestión y pasamos a ver el planteamiento contemporáneo.

Los sacramentales en las proposiciones litúrgicas del Vaticano II

El concilio Vaticano II ha tratado sobre los sacramentales, y lo ha hecho en unos términos que han de ser calificados como muy laudatorios. Dentro de la constitución sobre la sagrada liturgia trata de los sacramentales en varios puntos. En primer lugar, ofrece una definición de sacramental que coincide plenamente con la ya conocida; el actual *Código de Derecho Canónico* la tomó de esta cita conciliar. El texto del Concilio especifica sobre el del *Código* que es la Iglesia la que ha instituido los sacramentales [18]. Una vez ofrecida la definición, y habiendo sentado que los sacramentales no son de institución divina, el Concilio pasa a exponer algunas particularidades sobre los mismos y lo hace en relación íntima con los sacramentos. Predica de unos y de otros la mediación para que, en los fieles bien dispuestos, los acontecimientos de la vida sean santificados por la gracia que emana del misterio pascual de la Pasión, muerte y resurrección de Cristo, de quien reciben su poder todos los sacramentos y sacramentales, y para que por el uso honesto de las cosas materiales puedan éstas ordenarse a la santificación del hombre y ala-

[16] CIC, can. 1168.
[17] DS 3844.
[18] SC 60.

banza de Dios [19]. Y, por último, establece una serie de normas prácticas sobre los sacramentos y los sacramentales.

En las palabras con que el Vaticano II describe los sacramentales hay que distinguir varios aspectos, que interesa pensar ordenadamente. Es conveniente explicar por qué el Concilio en este caso trata conjuntamente de los sacramentos y de los sacramentales. Y hay que responder que no lo hace porque suponga una identidad entre ellos, pues ya lo ha dejado claro al decir de forma contundente que los sacramentales no han sido instituidos por Jesucristo, sino por la Iglesia. La intención al redactar este texto fue doble. En primer lugar, se quería recordar que todo efecto sobrenatural, sea cual fuere, tiene su raíz en la Pascua de Cristo, de donde procede todo bien. Y en segundo lugar, se tendía a reconocer el valor simbólico de lo creado para facilitar que el hombre, rodeado de elementos creados, entre a través de ellos en contacto con Dios y consiga su propia santificación.

Con respecto a la revalorización del simbolismo que preside la estructura de los sacramentales, Pere Farnés, en una concisa, pero sustanciosa nota en la que comenta el pasaje que el Vaticano II dedica a los sacramentales, reflexiona agudamente sobre el valor del simbolismo [20]. Y al enjuiciar lo que se ha hecho después del Concilio en el campo de los sacramentales, distingue entre los sacramentales que se incluyen en la misma celebración litúrgica de los sacramentos y los que se celebran independientemente de ellos. Con respecto a los primeros, se felicita por el logro que ha supuesto la incorporación de los que llama ritos menores al conjunto de la celebración litúrgica sacramental, que con ello se ha visto enriquecida, pues ha ganado en sencillez y en expresividad. Aduce como pruebas de simplificación frente a la antigua rúbrica la estructura del «effetha» y los repetidos exorcismos bautismales, y de expresividad, las nuevas bendiciones del agua en el bautismo y del oleo de los enfermos. Con respecto a los que no se incorporan directamente a la celebración sacramental, el plan seguido ha variado mucho y quizá tenga que variar todavía, pues desde puntos de vista distintos, como pueden ser el histórico, el litúrgico y puede decirse también que el de la sensibilidad dogmática, quedan abiertas muchas preguntas. A ellas se tendrá que intentar dar respuesta con la ponderación que el hecho requiere.

Partiendo del hecho particular planteado por quienes rechazan los sacramentales por considerarlos elementos mágicos, Farnés pone de relieve la falta de congruencia en tales comportamientos, y como solución recurre al aprecio que se ha de tener por lo simbólico. Con

[19] SC 61.

[20] P. F (PERE FARNÉS), *Phase* 82 (1974), 330-331.

formulación certera recuerda que en toda la economía cristiana juega un papel importante el símbolo. Y cargados de simbolismo sobrenatural están los sacramentales. Poco sensibilidad ha de tener quien, admitiendo el sacramento del bautismo, no admita el rito dominical de la aspersión del agua, con el que una comunidad, que se apresta a celebrar la Eucaristía, renueva sus promesas bautismales. Teológicamente, la expresividad de este rito es suprema desde el momento en que une la renovación de la gracia bautismal, mediante la reviviscencia del bautismo, con la celebración eucarística. Como también carece de lógica admitir el bautismo y no querer recordarlo ante la muerte, rechazando rociar con agua el cadáver de un difunto al tiempo que se recuerda su bautismo. Con expresión fuerte, pero cargada de verdad y, por lo tanto, de razón, Farnés termina su glosa a la doctrina del Vaticano II sobre los sacramentales reconociendo que «falta aún mucho que andar para reincorporar la visión simbólica de los ritos cristianos». Se trata en gran parte, nos atrevemos a decir, de falta de sensibilidad.

Normas posconciliares establecidas por la Iglesia

Además de los textos conciliares en la constitución *Sacrosantum Concilium* y de los cánones dedicados a los sacramentales en el CIC, la Iglesia posconcliar los ha recordado en otros varios documentos. Así, en la instrucción promulgada por la Sagrada Congregación de la Instrucción Católica sobre la enseñanza de la liturgia en los seminarios, después de citar el texto de SC sobre los sacramentos y los sacramentales, estimula el estudio y la investigación del simbolismo, con el fin de poner de manifiesto la presencia de Cristo en los actos litúrgicos. Y a la hora de valorar el simbolismo, toma postura conjunta ante los sacramentos y sacramentales [21]; en el Motu Proprio de Pablo VI sobre el diaconado se reconoce que los diáconos son ministros de los sacramentales [22]. Sobre todos estos textos, que suponen un constante reconocimiento de los sacramentales por parte de la Iglesia, hay que colocar los que se hallan en las normas sobre el leccionario de la misa. En este documento de la Sagrada Congregación del Culto Divino, al tratar sobre el significado litúrgico de la palabra de Dios, se sienta como principio que los tesoros de la única palabra de Dios se ponen maravillosamente de manifiesto en las diversas celebraciones en las que se recuerda anualmente el ciclo del

[21] EDIL n.3771. Lo repite en el Apéndice, al ofrecer en forma de elenco las materias que han de ser enseñadas en los seminarios n.3793.

[22] EDIL n.966.

misterio de Cristo, cuando la Iglesia celebra los sacramentos o los sacramentales, y cuando, desde la intimidad personal, cada uno responde al don de Dios que le llega por medio de su palabra [23]. La consecuencia a sacar de esta afirmación litúrgica es muy interesante, pues reconoce que la celebración de los sacramentales es un cauce ordinario para que la palabra de Dios llegue hasta el hombre y que éste le pueda responder en un acto de aceptación. La operatividad reconocida a los sacramentales en este caso está actualizada por la acción de la Iglesia y por la palabra de Dios. Aplicando el principio universal que rige el efecto de los sacramentales, hay que decir que otorgan la gracia por la mediación de la Iglesia; pero aquí hay que añadir que, como quiera que aquello ante lo cual media la acción de la Iglesia es la palabra de Dios, el hombre en un comportamiento personal hace suyo o rechaza el don que se le ofrece en la palabra de Dios dentro de un acto eclesial.

La última manifestación del sentir de la Iglesia sobre los sacramentales acaba de aparecer en el *Catecismo de la Iglesia Católica.* El Catecismo, como es lógico, repite y hace suya la doctrina del Vaticano II, recogida más tarde en el *Código de Derecho Canónico*; sin embargo, no se queda aquí y da un paso adelante en la explicación de los sacramentales. Varias son las novedades que con respecto al Concilio y al *Código* aporta el *Catecismo*; por ello es conveniente entresacarlas y dedicarles una reflexión, aunque sea corta.

Desde el punto de vista de la dogmática, la aportación sobre los sacramentales más interesante del *Catecismo* es la que los vincula al sacerdocio bautismal. En frase literal dice: «... los sacramentales proceden del sacerdocio bautismal: todo bautizado es llamado a ser "bendición" (cf. Gén 12,2) y a bendecir (cf. Lc 6,28; Rom 12,14; 1 Pe 3,9). Por eso los laicos pueden presidir ciertas bendiciones (cf. SC 79; CIC 1168); la presidencia de una bendición se reserva al ministerio ordenado (obispos, presbíteros o diáconos; cf. Ben 16; 18), en la medida en que dicha bendición afecte más a la vida eclesial y sacramental» [24]. Con esta reflexión catequística, la administración de los sacramentales queda íntimamente ligada al sacerdocio, bien sea al bautismal o al ministerial, y, a través del mismo, a Jesucristo. Es ésta una derivación obligada a partir del texto del Vaticano II, que vincula los sacramentales a la Pascua de Jesucristo.

Aunque no aporta novedad alguna, por la claridad de su redacción, y para comprobar cómo hace suya la enseñanza del Vaticano II, es conveniente reproducir otro texto del *Catecismo* sobre los sacramentales. Los sacramentales, dice, no confieren la gracia del

[23] EDIL n.4049.

[24] *Catecismo,* n.1669.

Espíritu Santo a la manera de los sacramentos; pero, por la oración de la Iglesia, preparan a recibirla y disponen a cooperar con ella [25]. Sin mediar en la discusión de los teólogos sobre cuáles son los efectos de los sacramentales, el *Catecismo* dice directamente que no conceden la gracia del Espíritu Santo; por lo tanto, que no conceden la gracia santificante, pero que sí otorgan gracias particulares con las que disponerse a recibir la gracia santificante.

El último punto que los teólogos suelen plantear al reflexionar sobre los sacramentales es el número de los mismos. Y tampoco se han puesto de acuerdo. El *Catecismo*, sin ser beligerante, habla de dos tipos de sacramentales: las bendiciones y los exorcismos. En estos dos grandes grupos quedan integrados todos los sacramentales. Pero el de las bendiciones se subdivide en otros dos. Hay bendiciones que la Iglesia otorga con la intención de que su efecto se mantenga de por vida, y otras para que sea tan sólo temporal. A las primeras se las denomina consagraciones. Así lo dice el *Catecismo*. Toda bendición es alabanza a Dios y oración para obtener sus dones, pero hay bendiciones, dirigidas tanto a personas, un abad o una virgen, como a cosas, un templo, que tienen un carácter permanente, y a ellas se las denomina consagraciones [26].

La doctrina de los sacramentales, como cualquier otra cuestión teológica, ha seguido un itinerario histórico nítidamente diseñable. Partiendo de las insinuaciones neotestamentarias, en las que aparecen los gestos de Jesucristo con sus bendiciones como atisbos de las primeros sacramentales, los Santos Padres han comenzado a reflexionar sobre esta posibilidad dentro de la vida cristiana; la teología escolástica ha aportado su método y su preocupación, sistematizando el tema, y la Iglesia lo ha expuesto con la precisión de su magisterio. Hoy, la teología, al volver sobre los sacramentales, lo hace partiendo de estos datos que se han ido acumulando a lo largo de los siglos, y, formulando un deseo nuevo ante cuestiones antiguas, intenta suscitar el grado de sensibilidad humana y sobrenatural que se ha de tener para enfrentarse provechosamente con una doctrina como ésta, que, sin ser de derecho divino, no es poco lo que de divino aporta.

Y al terminar este reflexión, y con ella el tratado sobre los sacramentos en general, recurriendo a la sensibilidad, me han venido a la memoria estos versos de Pedro Salinas, que para describir una piedra dicen: «Una piedra, lenta flor / que le ha costado a esta tierra / un esmero de mil años» [27]. Dudo que se pueda describir con más belleza y profundidad algo en sí tan rústico como una piedra. Y no

[25] *Catecismo*, n.1670.
[26] *Catecismo*, n.1671-1673.
[27] SALINAS, P., «Las cosas», en *Todo más claro*, p.13 (Buenos Aires 1949).

mil años, sino dos mil le ha costado a la fe, vivida por la Iglesia, conseguir los actuales ritos sacramentales, ante los que el teólogo, el liturgista y el laico han de desplegar toda su sensibilidad humana y divina para acogerlos con el respeto y el cariño que merece la herencia, lentamente elaborada, que les ha sido legada por el ayer de la historia y de la vida cristiana.

INDICE ONOMASTICO

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «TRATADO GENERAL DE LOS SACRAMENTOS», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 11 DE ABRIL DE 1994, FESTIVIDAD DE SAN ESTANISLAO, OBISPO Y MARTIR, EN LOS TALLERES DE LA SOCIEDAD ANONIMA DE FOTOCOMPOSICION, TALISIO, 9 MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI